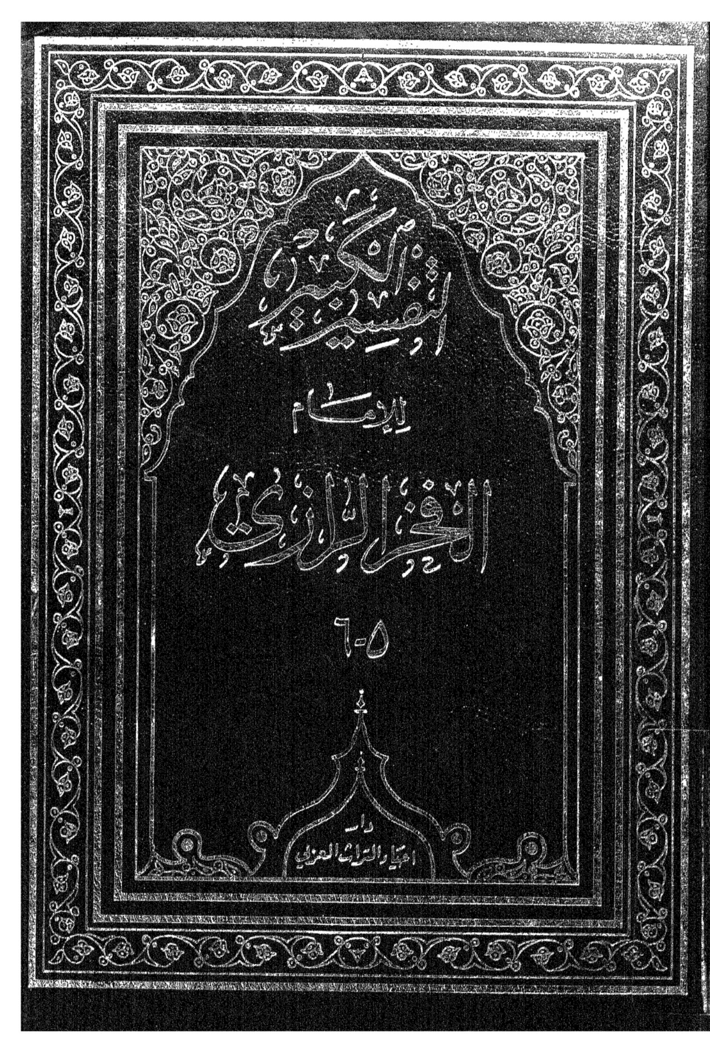

التفسير الكبير
للإمام
الفخر الرازي
٥-٦
دار
احياء التراث العربي

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

الجزء الخامس

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ «١٦٨» إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «١٦٩»

قوله عز وجل ﴿ يا أيها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ، إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله ، وما للموحدين من الثواب وأتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله أنداداً ، ويتبع رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر إنعامه على الفريقين وإحسانه إليهم وأن معصية من عصاه وكفر من كفر به لم تؤثر فى قطع إحسانه ونعمه عنهم ، فقال (يا أيها الناس كلوا مما فى الارض) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ قال ابن عباس : نزلت الآية فى الذين حرموا على أنفسهم السوائب ، والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الحلال المباح الذى انحلت عقدة الحظر عنه وأصله من الحل الذى هو نقيض العقد ومنه : حل بالمكان إذا نزل به ، لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين إذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة ، وحل من إحرامه ، لانه حل عقدة الإحرام ، وحلت عليه العقوبة ، أى وجبت لانحلال العقدة بالمانعة من العذاب ، والحلة الإزار والرداء ، لأنه يحل عن الطى للبس ، ومن هذا تحلة اليمين ، لانه عقدة اليمين تنحل به ، واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثه كالميتة والدم والخمر ، وقد يكون حراما لا لخبثه ، كملك الغير إذا لم يأذن فى أكله فالحلال هو الخالى عن القيدين .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (حلالا طيباً) إن شئت نصبته على الحال مما فى الارض وإن شئت نصبته على أنه مفعول .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الطيب فى اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بأنه طيب ، لأن الحرام يوصف بأنه خبيث قال تعالى (قل لا يستوى الخبيث والطيب) والطيب فى الأصل هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه ، لأن النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ ، لأن الشرع يزجر عنه وفى المراد بالطيب فى الآية وجهان (الأول) أنه المستلذ لأنا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا إنما يكون طيباً إذا كان من جنس ما يشتهى لأنه إن تناول ما لا شهوة له فيه عاد حراما وإن كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل إلا عند شبهة (والثانى) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا : لا نسلم فان قوله (حلالا) المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله (طيباً) المراد منه لا يكون متعلقا به حق الغير فان أكل الحرام وإن استطابه الآكل فمن حيث يفضى إلى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطاباً ، كما قال تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) .

أما قوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ قرأ ابن عامر والكسائى ، وهى إحدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم (خطوات) بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء ، أما من ضم العين فلأن الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع ، كما فعل بالاسماء التى على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات ، وتحريك العين للجمع كما فعل فى نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة ، وذلك أن ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات ، وما كان نعتاً جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات ، والخطوة من الاسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين ، وأما من خفف العين فبقاه على الاصل وطلب الخفة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائى الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء : خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال : حثوت حثوة ، والحثوة اسم لما تحثيت ، وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت ، وإذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما أن الغرفة هى الشىء المغترف بالكف فيكون المعنى : لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان ، وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا : خطوات الشيطان طرقه وإن جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى فالتقدير : لا تأتموا به ولا تقفوا أثره والمعنيان متقاربان وإن اختلف التقدير ان هذا ما يتعلق باللغة ، وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كأنه قيل لمن أبيح له الاكل على الوصف المذكور احذر أن تتعداه إلى ما يدعوك إليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال إلى الشبه كما زجره عن تخطيه إلى الحرام لان الشيطان إنما يلقى إلى المرء ما يجرى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ، ثم بين العلة فى هذا

التحذير ، وهو كونه عدواً مبيناً أى متظاهر بالعداوة ، وذلك لأن الشيطان التزم أموراً سبعة فى العداوة أربعة منها فى قوله تعالى (ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) وثلاثة منها فى قوله تعالى (لأقعدن لهم صراطك المستقيم ، ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولاتجد أكثرهم شاكرين) فلما التزم الشيطان هذه الأمور كان عدوا متظاهراً بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك .

وأما قوله تعالى (إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) فهـذا كالتفصيل لجملة عداوته ، وهو مشتمل على أمور ثلاثة (أولها) السوء ، وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من أفعال الجوارح أومن أفعال القلوب (وثانيها) الفحشاء وهى نوع من السوء ، لأنها أقبح أنواعه ، وهوالذى يستعظم ويستفحش من المعاصى (وثالثها) (أن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وكأنه أقبح أنواع الفحشاء ، لأنه وصف الله تعالى بما لا ينبغى من أعظم أنواع الكبائر ، فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فيدخل فى الآية أن الشيطان يدعو إلى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن أمر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التى نجدها من أنفسنا ، وقد اختلفت الناس فى هذه الخواطرمن وجوه (أحدها) اختلفوا فى ماهياتها فقال بعضهم إنها حروف وأصوات خفية ، وقال الفلاسفة : إنها تصورات الحروف والأصوات وتخيلاتها على مثال الصورالمنطبعة فى المرايا ، فان تلك الصورتشبه تلك الأشياء من بعض الوجوه ، وإن لم تكن مشابهة لها فى كل الوجوه .

ولقائل أن يقول : صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف فى كونها حروفا أولا تشبهها ؟ فان كان الأول فصور الحروف حروف ، فعاد القول إلى أن هذه الخواطر أصوات وحروف خفية ، وإن كان الثانى لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا ، لكنى أجد من نفسى هذه الحروف والأصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها فى الخارج ، والعربى لا يتكلم فى قلبه إلا بالعربية ، وكذا العجمى ، وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون إلا على مطابقة تعاقبها وتواليها فى الخارج ، فثبت أنها فى أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) أن فاعل هذه الخواطر من هو ؟ أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى ، فالأمر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك ، وأيضاً فلأن المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى ، وفيها ما يكون كذباً وسخفا ، لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ، ولا يمكن أن يقال : إن فاعلها هو العبد ، لأن العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ، ويحتال فى دفعها عن نفسه مع أنها البتة لا تندفع ، بل ينجر البعض إلى البعض على سبيل الاتصال ،

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ

فاذن لابد ههنا من شيء آخر ، وهو إما الملك وإما الشيطان ، فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في أقصى الدماغ ، وفي أقصى القلب ، حتى إن الإنسان وإن كان في غاية الصمم ، فإنه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم إن قلنا بأن الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها ، غير متحيزة البتة ، لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال ، وإن قلنا بأنها أجسام لطيفة لم يبعد أيضاً أن يقال : إنها وإن كانت لا تتولج بواطن البشر إلا أنهم يقدرون على إيصال هذا الكلام إلى بواطن البشر ، ولا يبعد أيضاً أن يقال إنها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام إلى أقصى قلبه ودماغه ، ثم إنها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب ، بحيث يكون اتصال بعض أجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل ، فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وكل هذه الإحتمالات مما لا دليل على فسادها والأمر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ، ومما يدل على إثبات إلهام الملائكة بالخير قوله تعالى (إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا) أي ألهموهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ، ويدل عليه من الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام « إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة » وفي الحديث أيضاً « إذا ولد المولود لبني آدم قرن إبليس به شيطانا وقرن الله به ملكا ، فالشيطان جاثم على أذن قلبه الأيسر ، والملك جاثم على أذن قلبه الأيمن فهما يدعوانه » ومن صوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي إلى الخير بالقوة العقلية ، وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة والشهوانية والغضبية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ دلت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلا بالقبائح لأنه تعالى ذكره بكلمة (إنما) وهي للحصر ، وقال بعض العارفين : إن الشيطان قد يدعو إلى الخير لكن لغرض أن يجره منه إلى الشر وذلك يدل على أنواع : إما أن يجره من الافضل إلى الفاضل ليتمكن من أن يخرجه من الفاضل إلى الشر ، وإما أن يجره من الفاضل الاسهل إلى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سبباً لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لأنه وإن كان مقلداً للحق لكنه قال مالا يعلمه فصار مستحقاً للذم لاندراجه تحت الذم في هذه الآية .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ تمسك نفاة القياس بقوله (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) (والجواب عنه) أنه متى قامت الدلالة على أن العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم

كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ «١٧٠»

لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ﴾ .

اعلم أنهم اختلفوا فى الضمير فى قوله (لهم) على ثلاثة أقوال (أحدها) أنه عائد على (من) فى قوله (من يتخذ من دون الله أندادا) وهم مشركو العرب ، وقد سبق ذكرهم (وثانيها) يعود على (الناس) فى قوله (يا أيها الناس) فعدل عن المخاطبة إلى الغايبة على طريق الإلتفات مبالغة فى بيان ضلالهم ، كأنه يقول للعقلاء : انظروا إلى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس : نزلت فى اليهود ، وذلك حين دعاهم رسول الله إلى الإسلام ، فقالوا : نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ، فهم كانوا خير منا ، وأعلم منا ، فعلى هذا الآية مستأنفة ، والكناية فى (لهم) تعود إلى غير مذكور ، إلا أن الضمير قد يعود على المعلوم ، كما يعود على المذكور ، ثم حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الكسائى يدغم لام (هل) و (بل) فى ثمانية أحرف : التاء كقوله (بل تؤثرون) والنون (بل نتبع) والثاء (هل ثوب) والسين (بل سولت) والزاى (بل زين) والضاد (بل ضلوا) والظاء (بل ظننتم) والطاء (بل طبع) وأكثر القراء على الإظهار ، ومنهم من يوافقه فى البعض ، والإظهار هو الأصل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (ألفينا) بمعنى وجدنا ، بدليل قوله تعالى فى آية أخرى (بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وألفيا سيدها لدى الباب) وقوله (إنهم ألفوا آباءهم ضالين) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ معنى الآية : أن الله تعالى أمرهم بأن يتبعوا ما أنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك ، وإنما نتبع آباءنا وأسلافنا ، فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد ، وأجاب الله تعالى عنهم بقوله (أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الواو فى (أولو) واو العطف ، دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة إلى معنى التوبيخ والتقريع ، وإنما جعلت همزة الإستفهام للتوبيخ ، لأنها تقتضى الإقرار بشىء يكون الإقرار به فضيحة ، كما يقتضى الاستفهام الإخبار عن المستفهم عنه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ تقرير هذا الجواب من وجوه (أحدها) أن يقال للمقلد : هل تعترف بان شرط جواز تقليد الإنسان أن يعلم كونه محقاً أم لا ؟ فان اعترفت بذلك لم نعلم جواز تقليده إلا بعد أن تعرف كونه محقا ، فكيف عرفت أنه محق ؟ وإن عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل ، وإن عرفته بالعقل فذاك كاف ، فلا حاجة إلى التقليد ، وإن قلت : ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم

وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ «١٧١»

كونه محقاً ، فاذن قد جوزت تقليده ، وإن كان مبطلا فإذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو مبطل (وثانيها) هب أن ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء إلا أنا لو قدرنا أن ذلك المتقدم ماكان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهباً ، فأنت ماذا كنت تعمل ؟ فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لابد من العدول إلى النظر فكذا ههنا (وثالثها) أنك إذا قلدت من قبلك ، فذلك المتقدم كيف عرفته ؟ أعرفته بتقليد أم لا بتقليد ؟ فإن عرفته بتقليد لزم إما الدور وإما التسلسل ، وإن عرفته لا بتقليد بل بدليل ، فإذا أوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد ، لأنك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل ، مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له ، فثبت أن القول بالتقليد يفضي ثبوته إلى نفيه فيكون باطلا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إنما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان ، تنبيها على أنه لافرق بين متابعة وساوس الشيطان ، وبين متابعة التقليد ، وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والإستدلال ، وترك التعويل على ما يقع فى الخاطر من غير دليل ، أو على ما يقوله الغير من غير دليل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (لا يعقلون شيئاً) لفظ عام ، ومعناه الخصوص ، لأنهم كانوا يعقلون كثيراً من أمور الدنيا ، فهذا يدل على جواز ذكر العام مع أن المراد به الخاص .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قوله (لا يعقلون شيئاً) المراد أنهم لا يعلمون شيئاً من الدين وقوله تعالى (ولا يهتدون) المراد أنهم لا يهتدون إلى كيفية اكتسابه .

قوله تعالى ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم عند الدعاء إلى اتباع ماأنزل الله تركوا النظر والتدبر ، وأخلدوا إلى التقليد ، وقالوا (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم إنهم إنما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الإصغاء ، وقلة الإهتمام بالدين ، فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الأنعام ، ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة بأحوال الكفار ، ويحقر إلى الكافر نفسه إذا سمع ذلك ، فيكون كسراً لقلبه ، وتضييقا لصدره ، حيث صيره كالبهيمة فيكون فى ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه فى التقليد ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ نعق الراعي بالغنم إذا صاح بها وأما نعق الغراب فبالغين المعجمة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان (أحدهما) تصحيح المعنى بالإضمار في الآية (والثاني) إجراء الآية على ظاهرها من غير إضمار ، أما الذين أضمروا فذكروا وجوها (الأول) وهو قول الأخفش والزجاج وابن قتيبة ، كأنه قال : ومثل من يدعو الذين كفروا إلى الحق كمثل الذي ينعق ، فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي إلى الحق ، وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وسائر الدعاة إلى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد ، وهؤلا الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه ، وماكانوا ينتفعون بها وبمعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه (الثاني) مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الأوثان كمثل الناعق في دعائه مالا يسمع كالغنم ، وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم : فشبه الأصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم ، فاذا كان لاشك أن ههنا المحذوف هو المدعو ، وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي ، وفيه سؤال ، وهو أن قوله (إلا دعاء ونداء) لا يساعد عليه لأن الأصنام لا تسمع شيئاً (الثالث) قال ابن زيد : مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل ، فانه لا يسمع إلا صدى صوته فاذا قال : يا زيد يسمع من الصدى : يا زيد . فكذلك هؤلاء الكفار إذا دعوا هذه الأوثان لايسمعون إلا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء .

﴿ الطريق الثاني ﴾ في الآية وهو إجراؤها على ظاهرها من غير إضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول : مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الأوثان ، كمثل الراعي إذا تكلم مع البهائم فكما أنه يقضى على ذلك الراعي بقلة العقل ، فكذا ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليدهم لهم ، كمثل الراعي إذا تكلم مع البهائم فكما أن الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة ، فكذا التقليد عبث عديم الفائدة .

أما قوله تعالى (صم بكم عمي) فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم ، فقال (صم بكم عمي) لأنهم صاروا بمنزلة الصم في أن الذي سمعوه كأنهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في أن لا يستجيبوا لما دعوا إليه وبمنزلة العمي من حيث أنهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها ، قال النحويون (صم) أي هم صم وهو رفع على الذم ، أما قوله (فهم لا يعقلون) فالمراد العقل الاكتسابي لأن العقل المطبوع كان حاصلا لهم قال : العقل عقلان مطبوع ومسموع .

ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل : من فقد حساً فقد علماً .

يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَٱشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ «١٧٢»

قوله عز وجل ﴿ يا أيها الذين آمنوا كلو من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون ﴾ .

اعلم أن هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله (كلوا مما فى الأرض حلالا طيباً) ثم نقول : إن الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة إلى ههنا فى دلائل التوحيد والنبوة واستقصى فى الرد على اليهود والنصارى ، ومن هنا شرع فى بيان الأحكام ، اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الأكل قد يكون واجباً ، وذلك عند دفع الضرر عن النفس ، وقد يكون مندوباً ، وذلك أن الضيف قد يمتنع من الأكل إذا انفرد وينبسط فى ذلك إذا سوعد ، فهذا الأكل مندوب ، وقد يكون مباحاً إذا خلا عن هذه العوارض ، والأصل فى الشيء أن يكون خاليا عن العوارض ، فلا جرم كان مسمى الأكل مباحاً وإذا كان الأمر كذلك كان قوله (كلوا) فى هذا الموضع لا يفيد الإيجاب والندب بل الإباحة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج الأصحاب على أن الرزق قد يكون حراما بقوله تعالى (من طيبات ما رزقناكم) فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله (من طيبات ما رزقناكم) معناه من محللات ما أحللنا لكم ، فيكون تكراراً وهو خلاف الأصل ، أجابوا عنه بأن الطيب فى أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ، ولعل أقواماً ظنوا أن التوسع فى المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه . فأباح الله تعالى ذلك بقوله : كلوا من لذائذ ما أحللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (واشكروا لله) أمر : وليس بإباحة فان قيل : الشكر إما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح ، أما بالقلب فهو إما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم ، أو العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح ، أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل ، فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضرورياً فكيف يمكن إيجابه ، وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبى مع الإقرار باللسان ، العمل بالجوارح ، فاذا بينا أنهما لا يجبيان كان العزم بأن لا يجب أولى ، وأما الشكر باللسان فهو إما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعما أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات ، وأما الشكر بالجوارح والأعضاء فهو أن يأتى بأفعال دالة على تعظيمه ، وذلك أيضاً غير واجب ، وإذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن القول بوجوب الشكر

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٧٣»

قلنا الذى تلخص فى هذا الباب أنه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقاً للتعظيم وإظهار ذلك باللسان أو بسائر الأفعال إن وجدت هناك تهمة .

أما قوله تعالى (إن كنتم إياه تعبدون) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى هذه الآية وجوها (أحدها) (واشكروا لله) إن كنتم عارفين بالله وبنعمه ، فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته ، إطلاقا لإسم الأثر على المؤثر (وثانيها) معناه : إن كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه ، فإن الشكر رأس العبادات (وثالثها) (واشكروا لله) الذى رزقكم هذه النعم (إن كنتم إياه تعبدون) أى إن صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقرون أنه سبحانه المنعم لا غيره ، عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى : إنى والجن والإنس فى نبأ عظيم أخلق ويعبد غيرى ، وأرزق ويشكر غيرى » .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج من قال : إن المعلق بلفظ : أن ، لا يكون عدما عند عدم ذلك الشىء بهذه الآية ، فإنه تعالى علق الأمر بالشكر بكلمة (إن) على فعل العبادة ، مع أن من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضاً .

قوله تعالى ﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمرنا فى الآية السالفة بتناول الحلال فصل فى هذه الآية أنواع الحرام ، والكلام فيها على نوعين (النوع الأول) ما يتعلق بالتفسير (والنوع الثانى) ما يتعلق بالأحكام التى استنبطها العلماء من هذه الآية (فالنوع الأول) فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن كلمة (إنما) على وجهين (أحدهما) أن تكون حرفا واحداً ، كقولك : إنما دارى دارك ، وإنما مالى مالك (الثانى) أن تكون (ما) منفصلة من : إن ، وتكون (ما) بمعنى الذى ، كقولك : إن ما أخذت مالك ، وإن ما ركبت دابتك ، وجاء فى التنزيل على الوجهين ، أما على الأول فقوله (إنما الله إله واحد وإنما أنت نذير) وأما على الثانى فقوله (إنما صنعوا كيد ساحر) ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل (إنما) حرفا واحداً كان صوابا ، وقوله (إنما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم) تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين ، واختلفوا فى حكمها على الوجه الأول ، فمنهم من قال (إنما) تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر

والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (إنما الله إله واحد) أي ماهو إلا إله واحد ، وقال (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) أي لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمحمد (قل إنما أنا بشر مثلكم) أي ما أنا إلا بشر مثلكم ، وكذا هذه الآية فانه تعالى قال في آية أخرى (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير) فصارت الآيتان واحدة فقوله (إنما حرم عليكم) في هذه الآية مفسر لقوله (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً) إلا كذا في تلك الآية ، وأما الشعر فقول الأعشى :

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر

وقول الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وأما القياس ، فهو أن كلمة (إن) للاثبات وكلمة (ما) للنفي فاذا اجتمعا فلابد وأن يبقيا على أصليهما ، فإما أن يفيدا ثبوت غير المذكور ، ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق ، أو ثبوت المذكور ، ونفي غير المذكور وهو المطلوب ، واحتج من قال : إنه لا يفيد الحصر بقوله تعالى (إنما أنت نذير) ولقد كان غيره نذيراً ، وجوابه معناه : ما أنت إلا نذير فهو يفيد الحصر ، ولا ينفي وجود نذير آخر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرىء (حرم) على البناء للفاعل و (حرم) للبناء للمفعول و (حرم) بوزن كرم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الواحدي : الميتة ما فارقته الروح من غير زكاة مما يذبح ، وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباعر وتشويها ثم تأكلها ، فحرم الله الدم وقوله (لحم الخنزير) أراد الخنزير بجميع أجزائه ، لكنه خص اللحم لأنه المقصود بالأكل وقوله (وما أهل به لغير الله) قال الأصمعي : الإهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل ، وقال ابن أحمر :

يهل بالفدفد ركبانها كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الإهلال في اللغة ، ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الإحرام ، هذا معنى الإهلال ، يقال : أهل فلان بحجة أو عمرة أي أحرم بها ، وذلك لأنه يرفع الصوت بالتلبية عند الإحرام ، والذابح مهل ، لأن العرب كانوا يسمون الأوثان عند الذبح ، ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه : استهل الصبي ، فمعنى قوله (وما أهل به لغير الله) يعني ما ذبح للاصنام ، وهو قول مجاهد ، والضحاك وقتادة ، وقال الربيع بن أنس وابن زيد : يعني ما ذكر عليه غير اسم الله ، وهذا القول أولى ، لأنه أشد مطابقة للفظ ، قال العلماء : لو أن مسلما ذبح ذبيحة ، وقصد بذبحها التقرب إلى غير الله . صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد ، وهذا الحكم في غير ذبائح أهل الكتاب ، أما ذبائح

أهل الكتاب ، فتحل لنا لقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) .

أما قوله تعالى (فمن اضطر) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع ، وابن كثير ، وابن عامر والكسائى : (فمن اضطر) بضم النون والباقون بالكسر ، فالضم للاتباع ، والكسر على أصل الحركة لإلتقاء الساكنين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اضطر : أحوج وألجيء ، وهو افتعل من الضرورة ، وأصله من الضرر ، وهو الضيق .

﴿المسألة الثالثة﴾ لما حرم الله تعالى تلك الأشياء ، استثنى عنها حال الضرورة ، وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد ، وأن لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق ، فعند ذلك يكون مضطراً (الثانى) إذا أكرهه على تناوله مكره ، فيحل له تناوله .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف ، حتى يقال إنه (لا إثم عليه إن الله غفور رحيم) فإذن لابد ههنا من إضمار وهو الأكل والتقدير : فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه والحذف ههنا كالحذف فى قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأفطر لحذف فأفطر وقوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة) ومعناه فحلق ففدية ، وإنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ، ولدلالة الخطاب عليه .

أما قوله تعالى (غير باغ) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الفراء (غير) ههنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء ، لأن غير ههنا بمعنى النفى ، ولذلك عطف عليها لا لأنها فى معنى : لا ، وهى ههنا حال للمضطر ، كأنك قلت : فمن اضطر باغياً ، ولا عادياً فهو له حلال .

﴿المسألة الثانية﴾ أصل البغى فى اللغة الفساد ، وتجاوز الحد قال الليث : البغى فى عدو الفرس اختيال ومروح ، وأنه يبغى فى عدوه ولا يقال : فرس باغ ، والبغى الظلم والخروج عن الإنصاف ومنه قوله تعالى (والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون) وقال الأصمعى : بغى الجرح يبغى بغيا ، إذا بدأ بالفساد ، وبغت السماء ، إذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد ، وبغى الجرح والبحر والسحاب إذا طغى .

أما قوله تعالى (ولا عاد) فالعدو هو التعدى فى الأمور ، وتجاوز ما ينبغى أن يقتصر عليه ، يقال عدا عليه عدوا ، وعدوانا ، واعتداء وتعديا ، إذا ظلمه ظلماً مجاوزا للحد ، وعدا طوره : جاوز قدره .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ لأهل التأويل فى قوله (غير باغ ولا عاد) قولان (أحدهما) أن يكون قوله (غير باغ ولا عاد) مختصاً بالأكل (والثانى) أن يكون عاما فى الأكل وغيره ، أما على القول الأول

ففيه وجوه (الأول) (غير باغ) وذلك بأن يجد حلالا تكرهه النفس ، فعدل إلى أكل الحرام اللذيذ (ولا عاد) أى متجاوز قدر الرخصة (الثانى) غير باغ للذة أى طالب لها ، ولا عاد متجاوز سد الجوعة ، عن الحسن ، وقتادة ، والربيع ، ومجاهد ، وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ، ولا عاد فى سد الجوعة .

(القول الثانى) أن يكون المعنى غير باغ على إمام المسلمين فى السفر من البغى ، ولا عاد بالمعصية أى مجاوز طريقة المحقين ، والكلام فى ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجىء إن شاء الله تعالى .

أما قوله (فلا إثم عليه) ففيه سؤالان (أحدهما) أن الأكل فى تلك الحالة واجب وقوله (لا إثم عليه) يفيد الإباحة (الثانى) أن المضطر كالملجأ إلى الفعل والملجأ لا يوصف بأنه لا إثم عليه ، قلنا : قد بينا فى تفسير قوله (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) أن نفى الإثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح ، وأيضاً فقوله تعالى (فلا إثم عليه) معناه رفع الحرج والضيق ، واعلم أن هذا الجائع إن حصلت فيه شهوة الميتة ، ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فإنه يصير ملجأ إلى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ إلى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك ، أما إذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار ، وههنا يتحقق معنى الوجوب .

أما قوله تعالى فى آخر الآية (إن الله غفور رحيم) ففيه إشكال وهو أنه لما قال (فلا إثم عليه) فكيف يليق أن يقول بعده (إن الله غفور رحيم) فان الغفران إنما يكون عند حصول الإثم .

(والجواب) من وجوه (أحدها) أن المقتضى للحرمة قائم فى الميتة والدم ، إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض ، فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة عبر عنه بالمغفرة ، ثم ذكر بعده أنه رحيم ، يعنى لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة ، فهو سبحانه غفور بأن يغفر ذنبه فى تناول الزيادة ، رحيم حيث أباح فى تناول قدر الحاجة (وثالثها) أنه تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لأنه غفور للعصاة إذا تابوا ، رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى .

﴿النوع الثانى﴾ من الكلام فى هذه الآية المسائل الفقهية التى استنبطها العلماء منها وهى مرتبة على فصول :

الفصـــل الأول

فيما يتعلق بالميتة

والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد : —

﴿ أما المقدمة ﴾ ففيها ثلاث مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا فى أن التحريم المضاف إلى الأعيان ، هل يقتضى الإجمال ؟ فقال الكرخى : إنه يقتضى الإجمال ، لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة ، فلا بد من صرفهما إلى فعل من أفعالنا فيها ، وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الأفعال فيها ، وهو غير محرم ، فاذن لابد من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص ، وليس بعض الأفعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة ، وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على أنه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد فى العرف حرمة التصرف فى هذه الأجسام كما أن الذوات لا تملك وإنما يملك التصرفات فيها ، فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها فكذا هنا ، وقد استقصينا الكلام فيه فى كتاب المحصول فى علم الأصول .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لما ثبت الأصل الذى قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات إلا ما أخرجه الدليل المخصص ، فان قيل : لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل ، والذى يدل عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله (كلوا من طيبات ما رزقناكم) (وثالثها) ما روى عن الرسول عليه السلام فى خبر شاة ميمونة ، إنما حرم من الميتة أكلها .

(والجواب عن الأول) لانسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وعن الثانى) أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ماتقدم ، بل يجب إجراؤها على ظاهرها (وعن الثالث) أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد ، لكن هذا إنما يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ، ويمكن أن يجاب عنه بأن المسلمين إنما رجعوا فى معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية ، فدل إنعقاد اجماعهم على أنها غير مخصوصة ببيان حرمة الأكل ، وللسائل أن يمنع هذا الإجماع .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الميتة من حيث اللغة هو الذى خرج من أن يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت ، وأما من جهة الشرع فهو غير المذكى إما لأنه لم يذبح أو أنه ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الزكاة فى موضعه ، فان قيل : كيف يصح ذلك وقد قال تعالى فى سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم ذكر من بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية فدل هذا على أن غير المذكى منه ماهو ميتة ومنه ما ليس كذلك ، قلنا لعل الأمر كان فى ابتداء الشرع على أصل اللغة ، وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه والله أعلم .

أما المقاصد فاعلم أن الخطأ فى المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجوه عن الآية وهو داخل فيها (والثانى) ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها .

﴿ أما القسم الأول ﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك : يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير ، واحتج هؤلاء بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها ، إنما قلنا إنها ميتة لقوله عليه السلام « ما أبين من حي فهو ميت » وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذي يدل على أن العظم ميتة خاصة فقوله تعالى (من يحيي العظام وهي رميم) فثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه ، لأن حكم الحياة الإدراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعور .

(والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للادراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى (كيف يحيي الأرض بعد موتها) وأما الخبر فقوله عليه السلام « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه ، بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحاً في مزاجه معتدلا في حاله غير معترض للفساد والتعفن والتفرق ، وإذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية ، واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والإجماع والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعا إلى حين) حيث ذكرها في معرض المنة ، والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به ، وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة «إنما حرم من الميتة أكلها» وأما الإجماع ، فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ، ويجعلون منها القلانس ، وعن النخعي : كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة إذا دبغت بأساً ، وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول الشافعي : كانوا إشارة إلى الصحابة وليس لأحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال ، فلهذا يقول بإباحته لأن الزكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب ، وأما القياس فلأن هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد ، فوجب أن يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة ، وأما النفع بشعر الخنزير : فمن الفقهاء من منع نجاسته وهو الأسلم ، ثم قالوا : هب أن عموم قوله (حرمت عليكم الميتة) يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما إلا أن هذه الدلائل تنتج الانتفاع بها ، والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أبو حنيفة رضي الله عنه : إذا ماتت في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم يفسد الماء قل أو كثر ، وللشافعي رضي الله عنه قولان في الماء القليل ، واحتجوا للشافعي ، بأنها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية ، وإذا حرم استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها ، وإذا ثبت الحكم بنجاستها ، وجب الحكم بنجاسة الماء القليل الذي

وقعت هي فيه ، وأجابوا عنه بأنه ميتة ، ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم إنها متى كانت كذلك كانت نجسة ، ثم لم يلزم من نجاستها تنجس الماء بها ، واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلام « إذا وقع الذباب في اناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء » وأمر بالمقل فربما كان الطعام حاراً فيموت الذباب فيه فلوكان ذلك سبباً للتنجيس لما أمر النبي عليه السلام به .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ للفقهاء مذاهب سبعة في أمر الدباغ ، فأوسع الناس فيه قولا الزهري ، فانه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ ، ويليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ ، ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ، ويليه أبوحنيفه فانه قال يطهر كلها إلا جلد الخنزير ، ويليه الشافعي فانه قال يطهر الكل إلا جلد الكلب والخنزير ، ويليه الأوزاعي وأبو ثور فانهما يقولان : يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ، ويليه أحمد بن حنبل رضي الله عنهم فانه قال : لا يطهر منها شيء بالدباغ ، واحتج أحمد بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) أطلق التحريم وماقيده بحال دون حال ، وأما الخبرفقول عبد الله بن حكيم : أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب ، أجابوا عن التمسك بالآية ، بأن تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز ، وقد وجدا ههنا خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام « أيما إهاب دبغ فقد طهر » وأما القياس : فهو أن الدباغ يعود الجلد إلى ماكان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهراً كذلك بعد الدباغ وهذا القياس والخبر هما معتمد الشافعي رحمه الله .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة ، بإطعام البازي والبهيمة ، فمنهم من منع منه لأنه إذا أطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما إذا أقدم البازي من عند نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا ، وهذا ينظر فيه فان كان ذلك مما حلته الحياة ، أو في جملته ما هو هذا حاله ، فالظاهر يقتضي المنع منه وإن لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة ، وإنما يحرم ذلك الدليل سوى الظاهر ، وعن عطاء ابن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الاوداك ، فقالوا يارسول الله إنا نجمع الاوداك وهي من الميتة وغيرها وإنما هي للأديم والسفن ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها» فنهاهم عن ذلك وأخبرهم بأن تحريمه إياها على الإطلاق أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها .

﴿ المسألة السادسة ﴾ الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد إلا أنهما خصا بالخبر عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه ، قال عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان ودمان أماالميتتان فالجراد والنون

وأما الدمان فالطحال والكبد » وعن جابر فى قصة طويلة : أن البحر ألقى إليهم حوتاً فأكلوا منه نصف شهر ، فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فقال : هل عندكم منه شيء تطعمونى ، وقال عليه الصلاة والسلام فى صفة البحر « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » وأيضاً فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام : حل السمك ، واختلفوا فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف أنفه ، فقال مالك والشافعى رضى الله عنهما لا بأس به ، وقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح إنه مكروه واختلف الصحابة فى هذه المسألة فعن على رضى الله عنه أنه قال : ماطفا من صيد البحر فلا نأكله ، وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ، وروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه وأبى أيوب إباحته ، وروى أبو بكر الرازى روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه عليه الصلاة والسلام قال « ماألقى البحر أو جزر عنه فكلوه ، وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه » وأما الشافعى رضى الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول ، أما الآية فقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وهذا السمك الطافى من طعام البحر فوجب حله ؛ وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام « أحلت لنا ميتتان السمك والجراد » وهذا مطلق ، وقوله فى البحر « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » وهذا عام وروى عن أنس رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « كل ما طفا على البحر » .

﴿ المسألة السابعة ﴾ قال الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما : لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته ، وروى عن مالك رضى الله عنه أن ما وجد ميتا لا يحل ، وأما ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل ، وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الآية ، وحجة الشافعى وأبى حنيفة قوله عليه السلام « أحلت لنا ميتتان السمك والجراد » فوجب حملهما على الإطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه إن جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة فى أنه لا يكون ميتة ، فلا يكون لقوله عليه السلام « أحلت لنا ميتتان » فائدة وقال عبد الله بن أبى أوفى : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره ، فلم يفرق بين ميتة وبين مقتولة .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ اختلفوا فى الجنين إذا خرج ميتاً بعد ذبح الأم ، فقال أبو حنيفة ، لا يؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح ، وهو قول حماد ، وقال الشافعى وأبو يوسف ومحمد : أنه يؤكل وهذا هو المروى عن على ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وقال مالك : إن تم خلقه ونبت شعره أكل ، وإلا لم يؤكل ، وهو قول سعيد بن المسيب ، واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة ، فوجب أن يحرم ، قال الشافعى ، أخصص هذا العموم بالخبر والقياس ، أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن المذكى مباح وهذا مذكى ، لما روى أبو سعيد الخدرى ، وأبو الدرداء ، وأبو أمامة ، وكعب بن مالك ، وابن عمر وأبو أيوب ، وأبو هريرة رضى الله عنهم ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال

« ذكاة الجنين ذكاة أمه » وتقريره أن كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعى ، لجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه ، أجاب الحنفيون بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه ، يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ، ويحتمل أن يريد به إيجاب تذكيته كما تذكى أمه ، وأنه لا يؤكل بغير ذكاة ، كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والأرض) ومعناه كعرض السموات والأرض ، وكقول القائل : قولى قولك ، ومذهبى مذهبك ، وإنما المعنى : قولى كقولك ، ومذهبى كمذهبك ، وقال الشاعر :

فعيناك عيناها وجيدك جيدها

وإذا ثبت ماذكرناكان أحد الإحتمالين إيجاب تذكيته ، وأنه لا يؤكل غير مذكى فى نفسه ، والآخر أن ذكاة أمه تبيح أكله ، وإذاكان كذلك لم يجز تخصيص الأمر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية ، أجاب الشافعى رضى الله عنه من وجوه (أحدها) أن على الإحتمال الذى ذكرتموه لا بد فيه من إضمار وهو أن ذكاة الجنين كذكاة أمه ، والإضمار خلاف الأصل (وثانيها) أنه لا يسمى جنينا إلا حال كونه فى بطن أمه ، ومتى ولد لايسمى جنينا ، والنبى عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا ، فوجب أن يكون فى تلك الحالة مذكى بذكاتها (وثالثها) أن حمل الخبر على ما ذكرت من إيجاب ذكاته إذا خرج حياً تسقط فائدته ، لأن ذلك معلوم قبل وروده (ورابعها) ماروى عن أبى سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتاً ، قال : إن شئتم فكلوه ، فإن ذكاته ذكاة أمه ، وأما القياس فمن وجوه (أحدها) أنا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأته فماتت وألقيت جنينا ميتا ، لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ، ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه فى إيجاب الغرة ، فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتاً ،كان تبعاً للأم فى الذكاة ، وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى (وثانيها) أن الجنين حال اتصاله بالأم فى حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الأعضاء (وثالثها) الواجب فى الولد أن يتبع الأم فى الذكاة ،كما يتبع الولد الأم فى العتاق والإستيلاد والكتابة ونحوها .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ ماقطع من الحى من الأبعاض فهو محرم لأنه ميتة ، فوجب أن يكون حراما إنما قلنا : إنه ميتة ، للنص والمعقول ، أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام (ما أبين من حى فهو ميت » وأما المعقول فهو أن ذلك البعض كان حياً لأنه يدرك الألم واللذة ، وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتاً ، فوجب أن يحرم لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) .

﴿ المسألة العاشرة ﴾ اختلفوا فى أن ذبح مالا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد ، فعند الشافعى رضى الله عنه ، لا يستعقبه ، لأن هذا الذبح لايستعقب حل الأكل فوجب أن لايستعقب الطهارة كذبح المجوسى ، وعند أبى حنيفه يستعقبه .

﴿ القسم الثاني ﴾ مما دخل في الآية وليس منها ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم) و (حرمت عليكم الميتة) لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المائعات ، وإنما يقتضي تحريم عين الميتة ، وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة ، فلا يتناوله لفظ التحريم ، كالسمن إذا وقعت فيه فأرة وماتت فإنه لا يتناولها ، هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) أما الذي ينجس بمجاورته الميتة فيحرم ، وأما الذي لا ينجس فلا يحرم (والثاني) أن الذي ينجس كيف الطريق إلى تطهيره ؟.

﴿ المسألة الثانية ﴾ سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ فمات ، فقال أبو حنيفة لأصحابه : ما ترون فيها ؟ فذكروا له عن ابن عباس : أن اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق ، فقال أبو حنيفة : بهذا نقول على شريطة إن كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وإن كان وقع في حال غليانها : لم يؤكل اللحم ولا المرق ، قال ابن المبارك : ولم ذاك ؟ قال : لأنه إذا سقط فيها في غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم ، وإذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما رشحت الميتة اللحم ، قال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين : هذا زرين ، بالفارسية يعني المذهب ، وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهرتان ، وقال الشافعي ومالك : لا يحل هذا اللبن والأنفحة ، وقال الليث : لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة ، واعلم أن الشافعي رضي الله عنه لا يتمسك في هذه المسألة بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) لأن اللبن لا يوصف بأنه ميتة ، فوجب الرجوع فيه نفياً وإثباتاً إلى دليل آخر ، ومعتمد الشافعي أن اللبن لو كان محروعا في إناء فسقط فيه شيء من الميتة ينجس فكذلك إذا ماتت وهو في ضرعها ، وهكذا الخلاف في الأنفحة ، أما البيض إذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر إذا غسل ، ويحل أكله لأن القشرة إذا صلبت حجزت بين المأكول وبين الميتة فتحل ، ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت .

ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين .

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلف المتكلمون في أن الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت ، فنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة ، على ما قال تعالى (هو الذي خلق الموت والحياة) ومنهم من قال : إنه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب :

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا في أن حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها ، والحق أن حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة ، لأنه لا يمتنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ، ويحل الانتفاع بما جاورها ، إلا أنه قد ثبت بالإجماع أن الميتة نجسة .

الفصـــل الثانى

في تحريم الدم ، وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الشافعى رضى الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة : دم السمك ليس بمحرم ، أما الشافعى فإنه تمسك بظاهر هذه الآية ، وهو قوله (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وهذا دم فوجب أن يحرم ، وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلى أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فصرح بأنه لم يجد شيئاً من المحرمات إلا هذه الأمور ، فالدم الذى لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما بمقتضى هذه الآية فإذن هذه الآية خاصة وقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) عام والخاص مقدم على العام ، أجاب الشافعى رضى الله عنه بأن قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة فى هذه الآية ، بل على أنه تعالى مابين له إلا تحريم هذه الأشياء ، وهـذا لا ينافى أن يبين له بعد ذلك تحريم ماعداها ، فلعل قوله تعالى (إنمـا حرم عليكم الميتة) نزلت بعد ذلك ، فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح ، إذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فتجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن ، وكذا فى السمك ، وأى دم وقع فى المـاء والثوب فانه ينجس ذلك المورود .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى قوله عليه الصلاة والسـلام « أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد » هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا ؟ فنهم من منع ذلك لأن الكبد يجرى مجرى اللحم وكذا الطحال وإنمـا يوصفان بذلك تشبيها ، ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث .

الفصل الثالث

فى الخنزير ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم ، وإنمـا ذكر الله تعالى لحمه لأن معظم الإنتفاع متعلق به ، وهو كقوله (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) فخص البيع بالنهى لمـا كان هو أعظم المهمات عندهم ، أما شعر الخنزير فغير داخل فى الظاهر وإن أجمعوا على تحريمه وتنجيسه ، واختلفوا فى أنه هل يجوز الإنتفاع به للخرز ، فقال أبو حنيفة ومحمد : يجوز ، وقال الشافعى رحمه الله : لا يجوز ، وقال أبو يوسف : أكره الخرز به ، وروى عنه الإباحة ، حجة أبى حنيفة ومحمد أنا نرى المسلمين يقرون الأساكفة على استعماله من

غير نكير ظهر منهم ، ولأن الحاجة ماسة إليه ، وإذا قال الشافعي في دم البراغيث ، أنه لا ينجس الثوب لمشقة الإحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير إذا خرز به ؟ .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا في خنزير الماء ، قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والأوزاعي : لا بأس بأكل شيء يكون في البحر ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا يؤكل ، حجة الشافعي قوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وحجة أبي حنيفة : أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال الشافعي : الخنزير إذا أطلق فإنه يتبادر إلى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر ، كما أن اللحم إذا أطلق يتبادر إلى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لايسمى خنزيراً على الإطلاق بل يسمى خنزير الماء .

﴿المسألة الثالثة﴾ للشافعي رضي الله عنه قولان :في أنه هل يغسل الإناء من ولغ الخنزير سبعاً ؟ (أحدها) نعم تشبيهاله بالكلب (والثاني) لا لأن ذلك التشديد إنما كان فطماً لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانو يخالطون الخنزير فظهر الفرق .

الفصل الرابع

في تحريم ماأهل بهلغير الله

من الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم ، كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) وأجازوا ذبيحة النصراني إذا سمى عليها باسم المسيح ، وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب ، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله ، فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال : إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم ، وهو يعلم مايقولون ، واحتج المخالف بوجوه (الأول) إنه تعالى قال (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وهذا عام ، (الثاني) أنه تعالى قال (وما ذبح على النصب) فدل على أن المراد بقوله (وما أهل به لغير الله) هو المراد بقوله (وما ذبح على النصب) (الثالث) أن النصراني إذا سمى الله تعالى وإنما يريد به المسيح فإذا كانت إرادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع أنه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله وإرادته المسيح .

(والجواب عن الأول) أن قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) عام وقوله (وما أهل به لغير الله) خاص والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) أن قوله (وما ذبح على النصب) لا يقتضي تخصيص قوله (وما أهل به لغير الله) لأنهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن

الثالث) أنا إنما كلفنا بالظاهر لا بالباطن ، فإذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ، ولا سبيل لنا إلى الباطن .

الفصـــل الخامس

القائلون بأن كلمة (إنما) للحصر اتفقوا على أن ظاهر الآية يقتضى أن لا يحرم سوى هذه الأشياء لكننا نعلم أن فى الشرع أشياء أخرسواها من المحرمات فتصير كلمة (إنما) متروكة الظاهر فى العمل ومن قال إنها لا تفيد الحصر فالإشكال زائل .

الفصـــل السادس

فى المضطر وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) معناه أن من كان مضطراً ولا يكون موصوفا بصفة البغى ، ولا بصفة العدوان البتة فأكل ، فلا إثم عليه وقال أبو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فى الأكل فلا إثم عليه فخصص صفة البغى والعدوان بالأكل ويتفرع على هذا الاختلاف أن العاصى بسفره هل يترخص أم لا ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه لا يترخص لأنه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة بل يترخص لأنه مضطر غير باغ ولا عاد فى الأكل فيندرج تحت الآية ، واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية وبالمعقول ، أما الآية فهى أنه سبحانه وتعالى حرم هذه الأشياء على الكل بقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم أباحها للمضطر الذى يكون موصوفا بأنه غير باغ ولا عاد ، والعاصى بسفره غير موصوف بهذه الصفة لأن قولنا : فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا : فلان متعد ويكفى فى صدقه كونه متعديا فى أمر ما من الأمور سواء كان فى السفر ، أو فى الأكل ، أو فى غيرهما ، وإذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعديا فى أمر ما أى أمر كان وجب أن يكون قولنا : فلان غير معتدلا يصدق إلا إذا لم يكن متعديا فى شىء من الأشياء البتة ، فاذن قولنا : غير باغ ولا عاد لا يصدق إلا إذا انتفى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه ، والعاصى بسفره متعد بسفره ، فلا يصدق عليه كونه غير عاد ، وإذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) أقصى ما فى الباب أن يقال : هذا يشكل بالعاصى فى سفره ، فإنه يترخص مع أنه موصوف بالعدوان لكننا نقول : إنه عام دخله التخصيص فى هـــذه الصورة ، والفرق بين الصورتين أن الرخصة إعانة على السفر فإذا كان السفر معصيــة كانت الرخصة إعانة على المعصية ، أما إذا لم يكن السفر فى نفسه معصية لم تكن الإعانة عليه إعانة على المعصية فظهر الفرق ، واعلم أن القاضى وأبا بكر

الرازى نقلا عن الشافعى أنه قال فى تفسير قوله (غير باغ ولا عاد) أى باغ على إمام المسلمين ، ولا عاد بأن لا يكون سفره فى معصية ، ثم قالا . تفسير الآية غير باغ ولا عاد فى الاكل أولى مما ذكره الشافعى رضى الله عنه ، وذلك لأن قوله (غير باغ ولا عاد) شرط والشرط بمنزلة الاستثناء فى أنه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا أنه لا مذكور إلا الأكل لأنا بينا أن معنى الآية فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالأكل الذى هو فى حكم المذكور دون السفر الذى هو البتة غير مذكور .

واعلم أن هذا الكلام ضعيف ، وذلك لأنا بينا أن قوله (غير باغ ولا عاد) لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الأمور ، فيدخل فيه نفى العدوان بالسفر ضمنا . ولا نقول : اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة ، فكان على خلاف الأصل ، ثم الذى يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الأكل وجوه (أحدها) أن قوله (غير باغ ولا عاد) حال من الاضطرار ، فلا بد وأن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك فى الأكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لأن حال الأكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) أن الإنسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم ، وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهى عنه فصرف هذا الشرط إلى التعدى فى الأكل يخرج الكلام عن الفائدة (وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفى ماهية البغى ونفى ماهية العدوان ، وهذه الماهية إنما تنتفى عند انتفاء جميع أفرادها والعدوان فى الأكل أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان فى السفر فرد آخر من أفرادها فاذن نفى العدوان يقتضى نفى العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالأكل غير جائز ، وأما الشافعى رضى الله عنه فانه لا يخصصه بنفى العدوان فى السفر بل يحمله على ظاهره ، وهو نفى العدوان من جميع الوجوه ، ويستلزم نفى العدوان فى السفر وحينئذ يتحقق مقصوده (ورابعها) أن الاحتمال الذى ذكرناه متأيد بآية أخرى وهى قوله تعالى (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم) وهو الذى قلناه من أن الآية تقتضى أن لا يكون موصوفا بالبغى والعدوان فى أمر من الأمور ، واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجوه (أحدها) قوله تعالى فى آية أخرى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما) وقال (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) والامتناع من الأكل سعى فى قتل النفس وإلقاء النفس فى التهلكة ، فوجب أن يحرم (وثالثها) روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة ، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصى والمطيع (ورابعها) أن العاصى بسفره إذا كان نائما فأشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذى يكون فى الصلاة أن يقطع صلاته لإنجائه من الغرق أو الحرق فلأن

يجب عليه فى هذه الصورة أن يسعى فى إنقاذ المهجة أولى (وخامسها) أن يدفع أسباب الهلاك ، كالفيل ، والجمل الصؤل ، والحية ، والعقرب ، بل يجب عليه ، فكذا ههنا (وسادسها) أن العاصى بسفره إذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن المؤنة فى دفع ضرر الناس أعظم فى الوجوب من كل مايدفع المرء من المضار عن نفسه ، فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الأكل وإن كان عاصيا ، (وثامنها) أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل القهر ، وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا أجاب الشافعى عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافى للترخص أخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام ، وعن الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول إلى استباحة هذه الرخص بالتوبة وإذا لم يتب فهو الجانى على نفسه ، ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو أن الرخصة إعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة إعانة على المعصية وذلك محال لأن المعصية ممنوع منها والإعانة سعى فى تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعى وأبو حنيفة وأصحابه : لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمقه ، وقال عبد الله بن الحسن العنبرى : يأكل منها ما يسد جوعه ، وعن مالك : يأكل منها حتى يشبع ويتزود ، فان وجد غنى عنها طرحها ، والأقرب فى دلالة الآية ما ذكرناه أولا لأن سبب الرخصة إذا كان الإلجاء فمتى ارتفع الإلجاء ارتفعت الرخصة ، كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الإلجاء إلى أكلها لوجود الحلال ، فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ، ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبرى ، لأن الجوعة فى الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضرراً بتركه ، فكذا ههنا ، ويدل عليه أيضاً أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة ، فإذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة ، فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم عليه الأكل بعد ذلك .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى المضطر إذا وجد كل ما يعد من المحرمات ، فالأكثرون من العلماء خيروه بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء فى التحريم والاضطرار ، فوجب أن يكون مخيراً فى الكل وهذا هو الأليق بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير أعظم شأنا فى التحريم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا فى المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا ، أو من غص بلقمة فلم يجد ماء يسيغه ووجد الخمر ، فنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة ، فإن الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات إبقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها ، فكذلك فى هذه الصورة وهذا هو الأقرب إلى الظاهر ،

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٧٤»

والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبى حنفية ، وقال الشافعى رضى الله عنه : لا يشرب لأنه يزيده عطشا وجوعا ويذهب عقله ، وأجيب عنه بأن قوله : لا يزيده إلا عطشا وجوعا مكابرة ، وقوله : يزيل العقل فكلامنا فى القليل الذى لا يكون كذلك .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج إلى تناولها للعلاج إما بانفرادها أو بوقوعها فى بعض الأدوية المركبة ، فأباحه بعضهم للنص والمعنى ، أما النص فهو أنه أباح للعرنيين شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوى ، وأما المعنى فمن وجوه (الأول) أن الترياق الذى جعل فيه لحوم الأفاعى مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) غاية ما فى الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح فى كونه حجة (الثانى) أن أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لأجل الحاجة ، والشافعى عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو فى هذه الصورة للحاجة (الثالث) أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ، ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام « إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم » وأجاب الأولون بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله ، والنزاع ليس إلا فيه .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اختلفوا فى التداوى بالخمر ، واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى إن انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسألة الرابعة ، فان لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسألة الخامسة :

الحكم الثانى

قوله تعالى ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم ﴾ .

اعلم أن فى قوله (إن الذين يكتمون) مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية فى رؤساء اليهود ؛ كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ، ومالك بن الصيف ، وحيى بن أخطب ، وأبى ياسر بن أخطب ، كانوا يأخذون

من أتباعهم الهدايا ، فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع ، فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائعه فنزلت هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى أنهم أى شىء كانوا يكتمون ؟ فقيل : كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به ، وهو قول ابن عباس وقتادة والسدى والأصم وأبى مسلم ، وقال الحسن : كتموا الأحكام وهو قوله تعالى (إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى كيفية الكتمان ، فالمروى عن ابن عباس : أنهم كانوا محرفين يحرفون التوراة والإنجيل ، وعند المتكلمين هذا ممتنع ، لأنهما كانا كتابين بلغا فى الشهرة والتواتر إلى حيث يتعذر ذلك فيهما ، بل كانوا يكتمون التأويل ، لأنه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ، ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، فهذا هو المراد من الكتمان ، فيصير المعنى : إن الذين يكتمون معانى ما أنزل الله من الكتاب .

أما قوله تعالى (ويشترون به ثمنا قليلا) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الكناية فى : به ، يجوز أن تعود إلى الكتمان والفعل يدل على المصدر ، ويحتمل أن تكون عائدة إلى ما أنزل الله ، ويحتمل أن تكون عائدة إلى المكتوم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ معنى قوله (ويشترون به ثمناً قليلا) كقوله (ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا) وقد مر ذلك وبالجلة فكان غرضهم من ذلك الكتمان : أخذ الأموال بسبب ذلك ، فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إنما سماه قليلا إما لأنه فى نفسه قليل ، وإما لأنه بالإضافة إلى مافيه من الضرر العظيم قليل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ من الناس من قال : كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الأموال من عوامهم وأتباعهم ، وقال آخرون : بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الأموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب ، وليس فى الظاهر أكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل ، وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه ، فالكلام مجمل وإنما يتوجه الطمع فى ذلك إلى من يجتمع إليه الجهل ، وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف فى الدين فينزل عليه ما يلتمس منه فهذا هو معلوم بالعادة ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه (أولها) قوله تعالى (أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال بعضهم : ذكر البطن ههنا زيادة بيان لأنه يقال أكل فلان المال إذا بدره وأفسده وقال آخرون : بل فيه فائدة فقوله (فى بطونهم) أى ملء بطونهم يقال : أكل فلان فى بطنه وأكل فى بعض بطنه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قيل : إن أكلهم فى الدنيا وإن كان طيباً فى الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) عن الحسن والربيع وجماعة من أهل العلم ، وذلك لأنه لما أكل ما يوجب النار فكأنه أكل النار ، كما روى فى حديث آخر « الشارب من آنية الذهب والفضة إنما يجرجر فى بطنه نار جهنم » وقوله (إنى أرانى أعصر خمراً) أى عنباً فسماه بإسم ما يؤول إليه وقيل : إنهم فى الآخرة يأكلون النار لأكلهم فى الدنيا الحرام عن الأصم (وثالثها) قوله تعالى (ولا يكلمهم الله) فظاهره : أنه لا يكلمهم أصلا لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجرى مجرى العقوبة لهم ، وذكروا فيه ثلاثة أوجه (الأول) أنه قد دلت الدلائل على أنه سبحانه وتعالى يكلمهم ، وذلك قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون) وقوله (فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين) فعرفنا أنه يسأل كل واحد من المكلفين ، والسؤال لا يكون إلا بكلام فقالوا : وجب أن يكون المراد من الآية أنه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وإنما يكلمهم بما يعظم عنده من الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة وبقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) (الثانى) أنه تعالى لا يكلمهم وأما قوله تعالى (فوربك لنسألنهم أجمعين) فالسؤال إنما يكون من الملائكة بأمره تعالى وإنما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكوراً فى معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذى يكلم الله تعالى فيه كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور فى أوليائه ، وضده فى أعدائه ، ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله (ولا يكلمهم) استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك أنهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما أنهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث (وثالثها) قوله (ولا يزكيهم) وفيه وجوه (الأول) لا ينسبهم إلى التزكية ولا يثنى عليهم (الثانى) لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الأزكياء (الثالث) لا ينزلهم منازل الأزكياء (ورابعها) قوله (ولهم عذاب أليم) واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم ، وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول ، وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر والأليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن علماء الأصول قالوا : العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالإهانة فقوله (ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم) إشارة إلى الإهانة والاستخفاف ، وقوله (ولهم عذاب أليم) إشارة إلى المضرة وقدم الإهانة على المضرة تنبيها على أن الإهانة أشق وأصعب .

أُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّـلَـٰلَةَ بِٱلْهُـدَىٰ وَٱلْعَـذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ فَمَـا أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ «١٧٥»

﴿ المسألة الثانية ﴾ دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم فى باب الدين يجب إظهاره .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وإن نزلت فى اليهود لكنها عامة فى حق كل من كتم شيئاً من باب الدين يجب إظهاره فتصلح لأن يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر والله اعلم .

قوله تعالى ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب وبالمغفرة فما أصبرهم على النار﴾.

اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم فى الوعيد عليه ، وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب إنما عظم لهذا الجرم العظيم ، واعلم أن الفعل إما أن يعتبر حاله فى الدنيا أو فى الآخرة ، أما فى الدنيا فأحسن الأشياء الاهتداء والعلم وأقبح الأشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم فى الدنيا ، ورضوا بالضلال والجهل ، فلاشك أنهم فى نهاية الخيانة فى الدنيا ، وأما فى الآخرة فأحسن الأشياء المغفرة ، وأخسرها العذاب ، فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب ، فلا شك أنهم فى نهاية الخسارة فى الآخرة وإذا كانت صفتهم على ما ذكرناه ،كانوا لا محالة أعظم الناس خساراً فى الدنيا وفى الآخرة ، وإنما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة ، لأنهم لما كانوا عالمين بما هو الحق ، وكانوا عالمين بأن فى إظهاره وإزالة الشبهة عنه أعظم الثواب ، وفى إخفائه وإلقاء الشبهة فيه أعظم العقاب ، فلما أقدموا على إخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة .

أما قوله (فما أصبرهم على النار) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن فى هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن (ما) فى هذه الآية استفهام التوبيخ معناه : ما الذى أصبرهم وأى شىء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانبارى : وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيراً ما يكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وكرم ، وأخبر وخبر (الثانى) أنه بمعنى التعجب وتقريره أن الراضى بموجب الشىء لابد وأن يكون راضيا بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللزوم فلما أقدموا على مايوجب النار ويقتضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى ، والصابرين عليه ، فلهذا قال تعالى (فما أصبرهم على النار) وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب حمل قوله (فما أصبرهم على النار) على حالهم فى الدنيا لأن

ذلك وصف لهم فى حال التكليف ، وفى حال اشترائهم الضلالة بالهدى ، وقال الأصم : المراد أنه إذا قيل لهم (اخسئوا فيها ولا تكلمون) فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص ، وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) أن الله تعالى وصفهم بذلك فى الحال فصرفه إلى أنهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى حقيقة التعجب وفى الألفاظ الدالة عليه فى اللغة وههنا بحثان :

﴿ البحث الأول ﴾ فى التعجب : وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء فما لم يوجد المعنيان لا يحصل التعجب هذا هو الأصل ، ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ، ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ (بل عجبت ويسخرون) بضم التاء من عجبت ، فانه رأى أن خفاء شيء ما على الله محال قال النخعى : معنى التعجب فى حق الله تعالى مجرد الاستعظام ، وإن كان فى حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى ، لا بالمعنى الذى يضاف إلى العباد .

﴿ البحث الثانى ﴾ اعلم أن للتعجب صيغتين (أحدهما) ما أفعله كقوله تعالى (فما أصبرهم على النار) (والثانى) أفعل به كقوله (أسمع بهم وأبصر) .

﴿ أما العبارة الأولى ﴾ وهى قولهم : ما أصبره ففيها مذاهب .

﴿ القول الأول ﴾ وهو اختيار البصريين أن (ما) اسم مبهم يرتفع بالابتداء ، وأحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيداً مفعول وتقديره : شيء حسن زيداً أى صيره حسناً .

واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أنه يصح أن يقال ما أكرم الله ، وما أعظمه وما أعلمه ، وكذا القول فى سائر صفاته ويستحيل أن يقال : شيء جعل الله كريماً وعظيماً وعالماً ، لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل . هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه وإذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب . قلنا : إذا قلنا ما أعظم الله فكلمة (ما) ههنا ليست بمعنى شيء فلا تكون مبتدأ ، ولا يكون أعظم خبراً عنه ، فلا بد من صرفه إلى وجه آخر ، وإذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الآية بهذه الأشياء فى مقام التعجب غير صحيح .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أنه لو كان معنى قولنا . ما أحسن زيداً شيء حسن زيداً ، لوجب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ، ومعلوم أنا إذا قلنا : شيء حسن زيداً فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة ، بل كان ذلك كالهذيان ، فعلمنا أنه لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيداً بقولنا شيء حسن زيداً .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن الذى حسن زيداً والشمس والقمر والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وإن جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن أولى ، فكان ينبغى أنا لو قلنا من أحسن زيداً أن يبقى معنى التعجب ، ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أن على التفسير الذى قالوه لا فرق بين قوله : ما أحسن زيداً وبين قوله زيدا ضرب عمرا فكما أن هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الأول كذلك .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ أن كل صفة ثبتت للشىء فثبوتها له إما أن يكون له من نفسه أو من غيره فاذا كان المؤثر فى تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشىء صيره حسناً ، إما أن يكون ذلك الشىء هو نفسه أو غيره ، فاذن العلم بأن شيئاً صيره حسناً علم ضرورى والعلم بكونه متعجباً منه غير ضرورى ، فاذن لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا بقولنا شىء حسن زيدا .

﴿ الحجة السادسة ﴾ أنهم قالوا : المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الأشياء تنكيراً مبتدأ ؟ وقالوا : لا يجوز أن يقال : رجل كاتب لأن كل أحد يعلم أن فى الدنيا رجلا كاتباً فلا يكون هذا الكلام مفيداً : وكذا كل أحد يعلم أن شيئاً ما هو الذى حسن زيدا فأى فائدة فى هذا الإخبار ؟ .

﴿ الحجة السابعة ﴾ دخول التصغير الذى هو من خاصية الأسماء فى قولك : ما أحسن زيداً ، فان قيل : جواز دخول التصغير إنما كان لأن هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة ، فصار مشابها للاسم فأخذ خاصيته وهو التصغير قلنا : لا شك أن للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان : إما أن يكونا متنافيتين ، أو لا يكونا متنافيتين فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما فى كل المواضع فحيث اجتماعهما ههنا علمنا أن هذا ليس بفعل ، وإن لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير إلى كل الأفعال ، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم .

﴿ الحجة الثامنة ﴾ تصحيح هذه اللفظة وإبطال إعلاله فإنك تقول فى التعجب : ما أقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول : زيد أقوم من عمرو ، ولو كانت فعلا لكانت واوه ألفاً لفتحة ما قبلها ، ألا تراهم يقولون : أقام يقيم فإن قيل : هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم ، وتمام التقرير أن الإعلال فى الأفعال ما كان لعلة كونها فعلا ولا التصحيح فى الأسماء لعلة الإسمية ، بل كان الإعلال فى الأفعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصرف ، وعدم الإعلال فى الأسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم فى علة التصحيح والإمتناع من الإعلال قلنا : لما كان الإعلال فى الأفعال لطلب الخفة ، فكان ينبغى أن يجعل خفيفاً ثم يترك على خفته فإن هذا أقرب إلى العقل .

﴿ الحجة التاسعة ﴾ أن قولك : أحسن لو كان فعلا ، وقولك : زيداً مفعولا لجاز الفصل بينهما

بالظرف ، فيقال : ما أحسن عندك زيداً ، وما أجمل اليوم عبد الله ، والرواية الظاهرة أن ذلك غير جائز ، فبطل ما ذهبتم إليه .

﴿ الحجة العاشرة ﴾ أن الأمر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل متعد مجرداً كان أو مزيداً ، ثلاثياً كان أو رباعيا ، وحيث لم يجز إلا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول ، واحتج البصريون على أن أحسن في قولنا ، ما أحسن زيداً فعل بوجوه (أولها) بأن أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته إلى قيام الدليل الصارف عنه (وثانيها) أن أحسن مفتوح الآخر ، ولو كان اسما لوجب أن يرتفع إذا كان خبرا لمبتدأ (وثالثها) الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به ، وهو قولك : ما أحسنه .

(والجواب عن الأول) أن أحسن كما أنه قد يكون فعلا ، فهو أيضاً قد يكون اسما ، حين ما يكون كلمة تفضيل ، وأيضاً فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم ما طلبتمونا إلا بالدلالة .

(والجواب عن الثاني) أنا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة .

(والجواب عن الثالث) أنه منتقض بقولك : لعلي وليتني ، والعجب أن الاستدلال بالتصغير على الإسمية أقوى من الإستدلال بهذا الضمير على الفعلية ، فاذا تركتم ذلك الدليل القوى ، فبأن تتركوا هذا الضعيف أولى ، فهذا جملة الكلام في هذا القول .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو اختيار الأخفش قال : القياس أن يجعل المذكور بعد كلمة (ما) وهو قولك : أحسن صلة لما ، ويكون خبر (ما) مضمراً ، وهذا أيضاً ضعيف لأكثر الوجوه المذكورة منها أنك لو قلت : الذى أحسن زيداً ليس هو بكلام منتظم ، وقولك : ما أحسن زيداً ، كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه .

﴿ القول الثالث ﴾ وهو اختيار الفراء : أن كلمة (ما) للاستفهام وأفعل اسم ، وهو للتفضيل ، كقولك : زيد أحسن من عمرو ، ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام تحته إنكار أنه وجد شيء أحسن منه ، كما يقول من أخبر عن علم إنسان فأنكره غيره فيقول هذا المخبر : ومن أعلم من فلان ؟ اظهاراً منه ما يدعيه منازعه على خلاف الحق ، وأن لا يمكنه إقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبتى إياه بالدليل ، ثم قولك أحسن وإن كان ينبغي أن يكون مرفوعا كما في قولك : ما أحسن زيد إذا استفهمت عن أحسن عضو من أعضائه ، إلا أنه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا ، فإن هناك معنى قولك : ما أحسن زيد أي عضو من زيد أحسن ، وفي هذا معناه أي شيء من الموجودات في العالم أحسن من زيد ، وبينهما فرق كما ترى ، واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني والنصب قولنا زيداً أيضاً للفرق لأنه هناك خفض

ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا فِى ٱلْكِتَابِ لَفِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ «١٧٦»

لأنه أضيف أحسن إليه ، ونصب هنا للفرق ، وأيضاً ففي كل تفضيل معنى الفعل ، وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول ، فان معنى قولك : زيد أعلم من عمرو ، أن زيدا جاوز عمرا في العلم ، فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة إلى الفرق .

﴿ القول الرابع ﴾ وهو أيضاً قول بعض الكوفيين قال إن (ما) للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون ، معناه : أى شيء حسن زيداً ، كأنك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ، ثم تقول : إن عقلي لا يحيط بكنه كماله ، فتسأل غيرك أن يشرح لك كماله ، فهذا جملة ما قيل في هذا الباب .

وأما تحقيق الكلام في أفعل به فسنذكره إن شاء الله في قوله (أسمع بهم وأبصر) .

قوله تعالى ﴿ ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد ﴾ اعلم أن في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا في أن قوله (ذلك) إشارة إلى ماذا ؟ فذكروا وجهين :

(الأول) أنه إشارة إلى ما تقدم من الوعيد ، لأنه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد ، بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان إنما كان لأن الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن هؤلاء اليهود والنصارى لأجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه ، فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ، ثم قد تقدم في وعيدهم أمور : (أحدها) أنهم اشتروا العذاب بالمغفرة (وثانيها) اشتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) أن لهم عذاباً أليما (ورابعها) أن الله لا يزكيهم (وخامسها) أن الله لا يكلمهم فقوله (ذلك) يصلح أن يكون إشارة إلى كل واحد من هذه الأشياء ، وأن يكون إشارة إلى مجموعها .

(الثاني) أن (ذلك) إشارة إلى ما يفعلونه من جراءتهم على الله في مخالفتهم أمر الله ، وكتمانهم ما أنزل الله تعالى ، فبين تعالى أن ذلك إنما هو من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق ، وقد نزل فيه أن هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ، ولا يكون منهم إلا الإصرار على الكفر ، كما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (ذلك) يحتمل أن يكون في محل الرفع ، أو في محل النصب ، أما في محل الرفع بأن يكون مبتدأ ، ولا محالة له خبر ، وذلك الخبر وجهان (الأول) التقدير ذلك الوعيد

معلوم لهم بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق ، فبين فيه وعيد من فعل هذه الأشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة (الثانى) التقدير : ذلك العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء فى محل الرفع بالخبرية ، وأما فى محل النصب فلأن التقدير : فعلنا ذلك بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه .

(المسألة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والإنجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن يكون هو القرآن ، فإن كان الأول كان المعنى : وإن الذين اختلفوا فى تأويله وتحريفه لفى شقاق بعيد ، وإن كان الثانى كان المعنى وإن الذين اختلفوا فى كونه حقا منزلا من عند الله لفى شقاق بعيد .

(المسألة الرابعة) قوله (بالحق) أى بالصدق ، وقيل ببيان الحق .

وقوله تعالى (وإن الذين اختلفوا) فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) إن الذين اختلفوا قيل : هم الكفار أجمع اختلفوا فى القرآن ، والأقرب حمله على التوراة والإنجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما ، لأن القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله ، فإذا أورد تعالى مايجرى مجرى العلة فى إنزال العقوبة بهم فالأقرب أن يكون المراد كتابهم الذى هو الأصل عندهم دون القرآن الذى إذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم ، أما قوله (بالحق) فقيل : بالصدق ، وقيل : ببيان الحق ، وأما قوله (وإن الذين اختلفوا فى الكتاب) فاعلم أنا وإن قلنا : المراد من الكتاب هو القرآن ، كان اختلافهم فيه أن بعضهم قال : إنه كهانة ، وآخرون قالوا : إنه سحر ، وثالث قال : رجز ، ورابع قال : إنه أساطير الأولين وخامس قال : إنه كلام منقول مختلق ، وإن قلنا : المراد من الكتاب التوراة والإنجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها) أنهم مختلفون فى دلالة التوراة على نبوة المسيح ، فاليهود قالوا : إنها دالة على القدح فى عيسى والنصارى قالوا إنها دالة على نبوته (وثانيها) أن القوم اختلفوا فى تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لأن الشىء إذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل أحد يذكر شيئاً آخر على خلاف قول صاحبه ، فكان هذا هو الإختلاف (وثالثها) ماذكره أبو مسلم فقال : قوله (اختلفوا) من باب افتعل الذى يكون مكان فعل ، كما يقال : كسب واكتسب ، وعمل واعتمل ، وكتب واكتتب ، وفعل وافتعل ، ويكون معنى قوله (الذين اختلفوا فى الكتاب) الذين خلفوا فيه أى توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله (فخلف من بعدهم خلف) وقوله (إن فى اختلاف الليل والنهار) أى كل واحد يأتى خلف الآخر ، وقوله (وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر) أى كل واحد منهما يخلف الآخر ، وفى الآية تأويل ثالث ، وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس

لَيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَٱلْمَلَائِكَةِ وَٱلْكِتَابِ وَٱلنَّبِيِّينَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَامَىٰ وَٱلْمَسَاكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّائِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَاةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَاةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَٱلصَّابِرِينَ فِي ٱلْبَأْسَاءِ وَٱلضَّرَّاءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ «١٧٧»

ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا فى الكتاب الذين اختلاف قولهم فى الكتاب، فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والإنجيل وردوا الباقى وهو القرآن.

أما قوله (لفى شقاق بعيد) ففيه وجوه (أحدها) أن هؤلاء الذين يختلفون فى كيفية تحريف التوراة والإنجيل لأجل عداوتك هم فيما بينهم فى شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغى أن تلتفت إلى اتفاقهم على العداوة فإنه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة (وثانيها) كأنه تعالى يقول لمحمد هؤلاء وإن اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) أن هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا فى كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه، وإذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحاً فيك البتة، والله اعلم.

الحكم الثالث

قوله تعالى ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبة ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴾.

اعلم أن فى هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلف العلماء فى أن هذا الخطاب عام أوخاص فقال بعضهم : أراد بقوله (ليس البر أهل الكتاب) لما شددوا فى الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى : ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم : بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البغية بالتوجه إلى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام ، وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لأن عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الإغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد فى تلك القبلة حتى ظنوا أنه الغرض الأكبر فى الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات ، وبين أن البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقا وغرباً ، وإنما البر كيت وكيت ، وهذا أشبه بالظاهر إذ لاتخصيص فيه فكأنه تعالى قال : ليس البر المطلوب هو أمر القبلة ، بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدها .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الأكثرون على أن (ليس) فعل ومنهم من أنكره وزعم أنه حرف ، حجة من قال : إنها فعل اتصال الضمائر بها التى لا تتصل إلا بالأفعال كقولك : لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين ، وهذه الحجة منقوضة بقوله : إننى وليتى ولعل وحجة المنكرين (أولها) أنها لو كانت فعلا لكانت ماضياً ولا يجوز أن تكون فعلا ماضياً ، فلا يجوز أن تكون فعلا ، بيان الملازمة أن كل من قال إنه فعل قال : إنه فعل ماض وبيان أنه لايجوز أن يكون فعلا ماضياً اتفاق الجمهور على أنه لنفى الحال ، ولو كان ماضياً لكان لنفى الماضى لا لنفى الحال (وثانيها) أنه يدخل على الفعل ، فنقول : ليس يخرج زيد ، والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا ، وقول من قال إن (ليس) داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف ، فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى (ما) (وثالثها) أن الحرف (ما) يظهر معناه فى غيره ، وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت : ليس زيد لم يتم الكلام ، بل لابد وأن تقول ليس زيد قائما (ورابعها) أن (ليس) لو كان فعلا لكان (ما) فعلا وهذا باطل ، فذاك باطل بيان الملازمة أن (ليس) لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال ، وهذا المعنى قائم فى (ما) فوجب أن يكون (ما) فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك ، أو نذكر هذا المعنى بعبارة أخرى فنقول (ليس) كلمة جامدة وضعت لنفى الحال فأشبهت (ما) فى نفى الفعلية (وخامسها) إنك تصل (ما) بالأفعال الماضية فتقول : ما أحسن زيد ولا يجوز أن تصل (ما) بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك (وسادسها) أنه على غير أوزان الفعل لأن فعل غير موجود فى أبنية الفعل ، فكان فى القول بأنه فعل إثبات ماليس من أوزان الفعل .

فان قيل : أصله ليس مثل صيد البعير إلا أنهم خففوه وألزموه التخفيف لأنه لا يتصرف

للزومه حالة واحدة ، وإنما تختلف أبنية الأفعال لاختلاف الأوقات التى تدل عليها ، وجعلوا البناء الذى خصوه به ماضياً ، لأنه أخف الأبنية .

قلنا : هذا كله خلاف الأصل ، فالأصل عدمه ولأن الأصل فى الفعل التصرف ، فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الأصلى لئلا يتوالى عليه النقصانات ، فأما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الأصل علة لتغير البناء الذى هو أيضاً خلاف الأصل فذاك فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبى أنها كلمة مركبة من الحروف النافى الذى هو : لا ، و : أيس ، أى موجود قال ولذلك يقولون : أخرجه من الليسية إلى الايسية أى من العدم إلى الوجود ، وأيسته أى وجدته وهذا نص فى الباب ، قال وذكر الخليل أن (ليس) كلمة جحود معناها : لا أيس ، فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى فى الكلام ، والدليل عليه قول العرب : ائتنى به من حيث أيس وليس ، ومعناه : من حيث هو ولا هو (وثامنها) الإستقراء دل على أن الفعل إنما يوضع لإثبات المصدر ، وهذا إنما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا ، فان قيل : ينتقض قولكم بقوله : نفى زيداً وأعدمه ، قلنا : قولك نفى زيداً مشتق من النفى فقولك نفى دل على حصول معنى النفى فكانت الصيغة الفعلية دالة تحقق مصدرها ، فلم يكن السؤال وارداً ، وأما القائلون بأن (ليس) فعل فقد تكلفوا فى الجواب عن الكلام الأول بأن (ليس) قد يجىء لنفى الماضى كقولهم : جاء فى القوم ليس زيداً ، (وعن الثانى) أنه منقوض بقولهم : أخذ يفعل كذا (وعن الثالث) أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة (وعن الرابع) أن المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضى المماثلة (وعن الخامس) أن ذلك إنما امتنع من قبل أن : ما ، للحال (وليس) للماضى ، فلا يكون الجمع بينهما (وعن السادس) أن تغير البناء وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) أن الليسية اسم فلم قلتم أن ليس اسم ، وأما قوله : من حيث أيس وليس فلم قلتم أن المضاف إليه يجب كونه اسما ، وأما الكتاب فممنوع منه بالدليل (وعن الثامن) أن (ليس) مشتق من الليسية فهى دالة على تقرير معنى الليسية ، فهذا ما يمكن أن يقال فى هذه المسألة وإن كانت هذه الجوابات مختلفة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ حمزة وحفص عن عاصم (ليس البر) بنصب الراء ، والباقون بالرفع ، قال الواحدى : وكلا القراءتين حسن لأن اسم (ليس) وخبرها اجتمعا فى التعريف فاستويا فى كون كل واحد منهما اسما ، والآخر خبرا ، وحجة من رفع (البر) أن اسم (ليس) مشبه بالفاعل ، وخبرها بالمفعول ، والفاعل بأن يلى الفعل أولى من المفعول ، ومن نصب (البر) ذهب إلى أن بعض النحويين قال (أن) مع صلتها أولى أن تكون اسم (ليس) لشبهها بالمضمر فى أنها لا توصف كما لا يوصف المضمر ، فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر ، والأولى إذا اجتمعا أن يكون المضمر

الإمم من حيث كان أذهب فى الاختصاص من المظهر ، وعلى هذا قرىء فى التنزيل قوله (فكان عاقبتهما أنهما فى النار) وقوله (وما كان جواب قومه إلا أن قالوا ، وما كان حجتهم إلا أن قالوا) والاختيار رفع البر لأنه روى عن ابن مسعود أنه قرأ (ليس البر بأن) والباء تدخل فى خبر ليس .

(المسألة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات ، وأعمال الخير المقربة إلى الله تعالى ، ومن هذا بر الوالدين ، قال تعالى (إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم) فجعل البر ضد الفجور وقال (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) فجعل البر ضد الإثم فدل على أنه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الإنسان وأصله من الاتساع. ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه .

(المسألة الخامسة) قال القفال : قد قيل فى نزول هذه الآية أقوال ، والذى عندنا أنه أشار إلى السفهاء الذين طعنوا فى المسلمين وقالوا : ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب ، والنصارى كانوا يستقبلون المشرق ، فقال الله تعالى : إن صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب ، بل البر لا يحصل إلا عند مجموع أمور (أحدها) الإيمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك ، أما اليهود فقولهم : بالتجسيم ولقولهم : بأن عزيراً ابن الله ، وأما النصارى فقولهم : المسيح ابن الله ، ولأن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل ، على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله (قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) (وثانيها) الإيمان باليوم الآخر واليهود أخلوا بهذا الإيمان حيث قالوا (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقالوا (لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) والنصارى أنكروا المعاد الجسمانى ، وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الإيمان بالملائكة ، واليهود أخلوا ذلك حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام (ورابعها) الإيمان بكتب الله ، واليهود والنصارى قد أخلوا بذلك ، لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى (وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) (وخامسها) الإيمان بالنبيين واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الأنبياء ، على ما قال تعالى (ويقتلون النبيين بغير الحق) وحيث طعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الأموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أخلوا بذلك لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال (واشتروا به ثمنا قليلا) (وسابعها) إقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منها (وثامنها) الوفاء بالعهد ، واليهود نقضوا العهد حيث قال (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وههنا سؤال : وهو أنه تعالى نفى أن يكون التوجه إلى القبلة براً ثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولابد فيها من استقبال فيلزم التناقض ولأجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال (الأول) أن قوله (ليس البر) نفى لكمال البر وليس نفياً لأصله كأنه قال ليس البر كله هو هذا ، البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها ، فلا يكون ذلك

تمام البر (الثانى) أن يكون هذا نفياً لأصل كونه براً ، لأن استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ فى وقت النفى حين ما نسخ الله تعالى ذلك ، بل كان ذلك إثما وفجوراً لأنه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه ، وما يكون كذلك فإنه لا يعد فى البر (الثالث) أن استقبال القبلة لا يكون براً إذا لم يقارنه معرفة الله ، وإنما يكون براً إذا أتى به مع الإيمان ، وسائر الشرائط كما أن السجدة لا تكون من أفعال البر ، إلا إذا أتى بها مع الإيمان بالله ورسوله ، فأما إذا أتى بها بدون هذا الشرط ، فانها لا تكون من أفعال البر ، روى أنه لما حولت القبلة كثر الخوض فى نسخها وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله إلا الإستقبال ، فأنزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد فى أمر القبلة مع الإعراض عن كل أركان الدين .

﴿ المسألة السادسة ﴾ قوله (ولكن البر من آمن بالله) فيه حذف وفى كيفيته وجوه (أحدها) ولكن البر بر من آمن بالله ، فحذف المضاف وهو كثير فى الكلام كقوله (وأشربوا فى قلوبهم العجل) أى حب العجل ، ويقولون : الجود حاتم والشعر زهير ، والشجاعة عنترة ، وهذا اختيار الفراء ، والزجاج ، وقطرب ، قال أبو على : ومثل هذه الآية قوله (أجعلتم سقاية الحاج) ثم قال (كمن آمن) وتقديره ، أجعلتم أهل سقاية الحاج كمن آمن ، أو أجعلتم سقاية الحاج كإيمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين ، إذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله (والعاقبة للتقوى) أى للمتقين ومنه قوله (إن أصبح ماؤكم غوراً) أى غائراً ، وقالت الخنساء :

فإنما هى إقبال وإدبار

أى مقبلة ومدبرة معاً (وثالثها) أن معناه ولكن ذا البر فحذف كقولهم : هم درجات عند الله أى ذووا درجات عن الزجاج (ورابعها) التقدير ولكن البر يحصل بالإيمان وكذ وكذا عن المفضل

واعلم أن الوجه الأول أقرب إلى مقصود الكلام فيكون معناه : ولكن البر الذى هو كل البر الذى يؤدى إلى الثواب العظيم بر من آمن بالله ، وعن المبرد : لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت (ولكن البر) بفتح الباء ، وقرأ نافع وابن عامر (ولكن) مخففة (البر) بالرفع ، والباقون (لكن) مشددة (البر) بالنصب .

﴿ المسألة السابعة ﴾ اعلم أن الله تعالى اعتبر فى تحقق ماهية البر أموراً (الأول) الإيمان بأمور خمسة (أولها) الإيمان بالله ، ولن يحصل العلم بالله إلا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ، ولن يحصل العلم بهذه الأمور إلا عند العلم بالدلالة الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم ، والعلم بالأصول التى عليها يتفرع حدوث العالم ، ويدخل فى العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه ، وكونه عالما بكل المعلومات ، قادراً على كل الممكنات

حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ، ويدخل فى العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ، ويدخل فى العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والإيجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الإيمان باليوم الآخر ، وهذا الإيمان مفرع على الأول ، لأنا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الإيمان بالملائكة (ورابعها) الإيمان بالكتب (وخامسها) الإيمان بالرسل ، وههنا سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ إنه لا طريق لنا إلى العلم بوجود الملائكة ولا إلى العلم بصدق الكتب إلا بواسطة صدق الرسل ، فإذا كان قول الرسل كالأصل فى معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب فى الذكر على الرسل ؟

(الجواب) أن الأمر وإن كان كما ذكرتموه فى عقولنا وأفكارنا ، إلا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك ، لأن الملك يوجد أولا ، ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ، ثم يصل ذلك الكتاب إلى الرسول ، فالمراعى فى هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى ، لا ترتيب الاعتبار الذهنى .

﴿ السؤال الثانى ﴾ لم خص الإيمان بهذه الأمور الخمسة ؟

(الجواب) لأنه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به ، فقد دخل تحت الإيمان بالله : معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ، ودخل تحت اليوم الآخر : المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد ، إلى سائر ما يتصل بذلك ، ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة إلى النبى صلى الله عليه وسلم ليؤديها إلينا إلى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ، ودخل تحت الكتاب القرآن ، وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ، ودخل تحت النبيين الإيمان بنبوتهم ، وصحة شرائعهم ، فثبت أنه لم يبق شىء مما يجب الإيمان به إلا دخل تحت هذه الآية ، وتقرير آخر : وهو أن للمكلف مبدأ ووسطاً ونهاية ، ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات ، وهو المراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم إلا بالرسالة وهى لا تتم إلا بأمور ثلاثة : الملائكة الآتين بالوحى ، ونفس ذلك الوحى وهو الكتاب ، والموحى إليه وهو الرسول ؟

﴿ السؤال الثالث ﴾ لم قدم هذا الإيمان على أفعال الجوارح ، وهو إيتاء المال ، والصلاة ، والزكاة .

(الجواب) التنبيه على أن أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح ، الأمر الثانى من الأمور المعتبرة فى تحقق مسمى البر قوله (وآتى المال على حبه) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا فى أن الضمير فى قوله (على حبه) إلى ماذا يرجع ؟ وذكروا فيه وجوها (الأول) وهو قول الأكثرين أنه راجع إلى المال ، والتقدير : وآتى المال على حب المال ، قال ابن عباس وابن مسعود : وهو أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح ، تأمل الغنى ، وتخشى

الفقر ، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت : لفلان كذا ولفلان كذا ، وهذا التأويل يدل على أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت ، والعقل يدل على ذلك أيضاً من وجوه (أحدها) أن عند الصحة يحصل ظن الحاجة إلى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال ، وبذل الشيء عند الاحتياج إليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) (وثانيها) أن إعطاءه حال الصحة أدل على كونه متيقناً بالوعد والوعيد من إعطاءه حال المرض والموت (وثالثها) أن إعطاءه حال الصحة أشق ، فيكون أكثر ثواباً قياساً على ما يبذله الفقير من جهد المقل فإنه يزيد ثوابه على ما يبذله الغنى (ورابعها) أن من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من أحد مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لضاع فإن هذه الهبة لا تكون مساوية لما إذا لم يكن خائفاً من ضياع المال ثم إنه وهبه منه طائعاً وراغباً فكذا ههنا (وخامسها) أنه متأيد بقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وقوله (ويطعمون الطعام على حبه) أى على حب الطعام ، وعن أبى الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قال « مثل الذى تصدق عند الموت مثل الذى يهدى بعد ما شبع » .

﴿ القول الثانى ﴾ أن الضمير يرجع إلى الإيتاء كأنه قيل : يعطى ويحب الإعطاء رغبة فى ثواب الله .

﴿ القول الثالث ﴾ أن الضمير عائد على اسم الله تعالى ، يعنى يعطون المال على حب الله أى على طلب مرضاته .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المراد من هذا الإيتاء فقال قوم : إنها الزكاة وهذا ضعيف وذلك لأنه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغايرا ، فثبت أن المراد به غير الزكاة ، ثم إنه لا يخلو إما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات ، لا جائز أن يكون من التطوعات لأنه تعالى قال فى آخر الآية (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقف التقوى عليه ، ولو كان ذلك ندباً لما وقف التقوى عليه ، فثبت أن هذا الإيتاء ، وإن كان غير الزكاة إلا أنه من الواجبات ثم فيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ أنه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل إطعام المضطر ، ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول ، أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام « لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره طاو إلى جنبه » وروى عن فاطمة بنت قيس : أن فى المال حقاً سوى الزكاة ، ثم تلت (وآتى المال على حبه) وحكى عن الشعبى أنه سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه شيء سواه ؟ فقال : نعم يصل القرابة ، ويعطى السائل ، ثم تلا هذه الآية ، وأما العقل فإنه لا خلاف أنه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة ، وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة

وإن لم تكن الزكاة واجبة عليهم ، ولو امتنعوا من الإعطاء جاز الأخذ منهم قهراً ، فهذا يدل على أن هذا الإيتاء واجب ، واحتج من طعن فى هذا القول بما روى عن على رضى الله عنه أنه قال : إن الزكاة نسخت كل حق .

(والجواب) من وجوه (الأول) أنه معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال « فى المال حقوق سوى الزكاة » وقول الرسول أولى من قول على (الثانى) أجمعت الأمة على أنه إذا حضر المضطر فإنه يجب أن يدفع إليه ما يدفع الضرر ، وإن كان قد أدى الزكاة بالكمال (الثالث) المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدرة ، أما الذى لا يكون مقدراً فإنه غير منسوخ بدليل أنه يلزم التصدق عند الضرورة ، ويلزم النفقة على الأقارب ، وعلى المملوك ، وذلك غير مقدر ، فإن قيل : هب أنه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة فى هذا الترتيب ؟ قلنا فيه وجوه (أحدها) أنه تعالى قدم الأولى فالأولى لأن الفقير إذا كان قريباً فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث أنه يكون ذلك جامعاً بين الصلة والصدقة ، ولأن القرابة من أوكد الوجوه فى صرف المال إليه ولذلك يستحق به الإرث ويحجر بسببه على المالك فى الوصية ، حتى لا يتمكن من الوصية إلا فى الثلث ، ولذلك كانت الوصية للأقارب من الواجبات على ما قال (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت) الآية ، وإن كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة إلا عند بعضهم ، فلهذه الوجوه قدم ذا القربى ، ثم أتبعه تعالى باليتامى ، لأن الصغير الفقير الذى لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ، ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لأن الحاجة قد تشتد بهم ، ثم ذكر ابن السبيل إذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته إلى أهله ، ثم ذكر السائلين وفى الرقاب لأن حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف ، فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لأن علمه بشدة حاجة من يقرب إليه أقرب ، ثم بحاجة الأيتام ، ثم بحاجة المساكين ، ثم على هذا النسق (وثالثها) أن ذا القربى مسكين ، وله صفة زائدة تخصه لأن شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ، ثم باليتامى ، وأخر المساكين لأن الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما ، فأما ابن السبيل فقد يكون غنياً ، وقد تشتد حاجته فى الوقت ، والسائل قد يكون غنياً ويظهر شدة الحاجة وأخر المكاتب لأن إزالة الرق ليست فى محل الحاجة الشديدة .

﴿ القول الثانى ﴾ أن المراد بإيتاء المال ما روى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال : « إن فيها حقاً » هو إطراق فحلها وإعارة ذلولها ، وهذا بعيد لأن الحاجة إلى إطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب .

﴿ القول الثالث ﴾ أن إيتاء المال إلى هؤلاء كان واجباً ، ثم إنه صار منسوخاً بالزكاة ، وهذا

أيضاً ضعيف لأنه تعالى جمع فى هذه الآية بين هذا الإيتاء وبين الزكاة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أما ذوو القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور فى آية النفل والغنيمة والأكثرون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين ، وهو الصحيح لأنهم به أخص ، ونظيره قوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى)

واعلم أن ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الأبوين أو بولادة الجدين ، فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ماحكى عن قوم لأن المحرمية حكم شرعى أما القرابة فهى لفظة لغوية موضوعة للقرابة فى النسب وإن كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت فى القرب والبعد ، أما اليتامى فمن الناس من حمله على ذوى اليتامى ، قال : لأنه لا يحسن من المتصدق أن يدفع المال إلى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه ، فإنه متى فعل ذلك يكون مخطئاً بل إذا كان اليتيم مراهقاً عارفاً بمواقع حظه ، وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها إليه ، هذا كله على قول من قال : اليتيم هو الذى لا أب له مع الصغر ، وعند أصحابنا هذا الإسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم) ومعلوم أنهم لا يؤتون المال إلا إذا بلغوا ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى : يتيم أبى طالب بعد بلوغه ، فعلى هذا إن كان اليتيم بالغاً دفع المال إليه ، وإلا فيدفع إلى وليه ، وأما المساكين ففيه خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى فى سورة التوبة والذى نقوله هنا : إن المساكين أهل الحاجة ، ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ، ومنهم من يسأل وينبسط وهو المراد بقوله (والسائلين) وإنما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله ، وليس كذلك السائل لأنه بمسألته يعرف فقره وحاجته ، وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد أنه المسافر ، وعن قتادة أنه الضيف لأنه إنما وصل إليك من السبيل ، والأول أشبه لأن السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابناً له للزومه إياه كما يقال لطير الماء : ابن الماء ، ويقال للرجل الذى أتت عليه السنون : ابن الأيام . وللشجعان : بنو الحرب . وللناس : بنو الزمان . قال ذو الرمة :

وردت عشاء والثريا كأنها على قمة الرأس ابن ماء محلق

وأما قوله (والسائلين) فعنى به الطالبين ، ومن جعل الآية فى غير الزكاة أدخل فى هذه الآية المسلم والكافر ، روى الحسن بن على رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال « للسائل حق ولو جاء على فرس » وقال تعالى (وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) .

أما قوله (وفى الرقاب) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (الرقاب) جمع الرقبة وهى مؤخر أصل العنق ، واشتقاقها من المراقبة ، وذلك أن مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ، ولهذا المعنى يقال : أعتق الله رقبته

ولا يقال أعتق الله عنقه ، لأنه لما سميت رقبة كأنها تراب العذاب ، ومن هذا يقال التى لا يعيش ولدها : رقوب ، لأجل مراعاتها موت ولدها .

﴿ المسألة الثانية ﴾ معنى الآية : ويؤتى المال فى عتق الرقاب ، قال القفال : واختلف الناس فى الرقاب المذكورين فى آية الصدقات ، فقال قائلون : إنه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ، ومن يكون مكاتبا فيعينه على أداء كتابته ، فهؤلاء أجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة ، وقال قائلون : لا يجوز صرف الزكاة إلا فى إعانة المكاتبين ، فمن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ، ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الأمرين فيها قطعاً ، ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى .

واعلم أن تمام الكلام فى تفسير هذه الأصناف سيأتى إن شاء الله تعالى فى سورة التوبة فى تفسير آية الصدقات .

﴿ الأمر الثالث ﴾ من الأمور المعتبرة فى تحقق ماهية البر قوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وذلك قد تقدم ذكره .

﴿ الأمر الرابع ﴾ قوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى رفع والموفون قولان (أحدهما) أنه عطف على محل (من آمن) تقديره لكن البر المؤمنون والموفون ، عن الفراء والأخفش (الثانى) رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره : وهم الموفون .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى المراد بهذا العهد قولان (الأول) أن يكون المراد ما أخذه الله من العهود على عباده بقولهم ، وعلى ألسنة رسله إليهم بالقيام بحدوده ، والعمل بطاعته ، فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالأنبياء والكتب ، وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب أنهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فكان المعنى فى هذه الآية أن البر هو ما ذكر من الأعمال مع الوفاء بعهد الله ، لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهوده فجحدوا أنبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه ، واعترض القاضى على هذا القول وقال : إن قوله تعالى (والموفون بعهدهم) صريح فى إضافة هذا العهد إليهم ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (إذا عاهدوا) فلا وجه لحمله على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى .

(والجواب عنه) أنه تعالى وإن ألزمهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الإلزام والتزموه ، فصح من هذا الوجه إضافة العهد إليهم .

﴿ القول الثانى ﴾ أن يحمل ذلك على الأمور التى يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه . واعلم أن هذا العهد إما أن يكون بين العبد وبين الله ، أو بينه وبين رسول الله ، أو بينه وبين سائر الناس .

أما الذي بينه وبين الله فهو مايلزمه بالنذور والإيمان ، وأما الذى بينه وبين رسول الله فهو الذى عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه ، وأما الذى بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه فى عقود المعاوضات من التسليم والتسلم ، وكذا الشرائط التى يلتزمها فى السلم والرهن ، وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد فى بذل المال والإخلاص فى المناصرة ، فقوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) يتناول كل هذه الأقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الأقسام دون البعض ، وهذا الذى قلناه هو الذى عبر عنه المفسرون فقالوا : هم الذين إذا واعدوا أنجزوا وإذا حلفوا ونذروا وفوا ، وإذا قالوا صدقوا ، وإذا ائتمنوا أدوا ، ومنهم من حمله على قوله تعالى (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله) الآية .

﴿ الأمر الخامس ﴾ من الأمور المتعبرة فى تحقق ماهية البر قوله تعالى (والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى نصب الصابرين أقوال (الأول) قال الكسائى هو معطوف على (ذوى القربى) كأنه قال : وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : قال النحويون : إن تقدير الآية يصير هكذا : ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين ، فعلى هذا قوله (والصابرين) من صلة من قوله (والموفون) متقدم على قوله (والصابرين) فهو عطف على (من) فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئاً ، وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ، ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع أجزائه ، أما إن جعلت قوله (والموفون) رفعا على المدح ، وقد عرفت أن هذا الفصل غير جائز ، بل هذا أشنع لأن المدح جملة فإذا لم يجز الفصل بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى .

فإن قيل : أليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل : إن زيداً فافهم ما أقول رجل عالم ، وكقوله تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا) ثم قال (أولئك) ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله (إنا لا نضيع) قلنا : الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذى بينهما أشد من التعلق الذى بين المبتدأ والخبر ، فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة .

﴿ القول الثانى ﴾ قول الفراء : إنه نصب على المدح ، وإن كان من صفة من ، وإنما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح ، والعرب تنصب على المدح وعلى الذم إذا طال الكلام بالنسق فى صفة الشيء الواحد ، وأنشد الفراء :

إلى الملك القرم وابن الهمام　　وليث الكتيبة فى المزدحم

وقالوا فيمن قرأ (حمالة الحطب) بنصب (حمالة) أنه نصب على الذم ، قال أبو على الفارسى : وإذا ذكرت الصفات الكثيرة فى معرض المدح أو الذم فالأحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها ، لأن هذا الموضع من مواضع الإطناب فى الوصف والإبلاغ فى القول ، فإذا خولف باعراب الأوصاف كان المقصود أكمل ، لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان ، وعند الاتحاد فى الإعراب يكون وجها واحدا ، وجملة واحدة ، ثم اختلف الكوفيون والبصريون فى أن المدح والذم لم صارا علتين لاختلاف الحركة ؟ فقال الفراء : أصل المدح والذم من كلام السامع ، وذلك أن الرجل إذا أخبر غيره فقال له : قام زيد فربما أثنى السامع على زيد ، وقال ذكرت والله الظريف ، ذكرت العاقل ، أى هو والله الظريف هو العاقل ، فاراد المتكلم أن يمدح بمثل ما مدحه به السامع ، فجرى الإعراب على ذلك ، وقال الخليل : المدح والذم ينصبان على معنى أعنى الظريف ، وأنكر الفراء ذلك لوجهين (الأول) أن أعنى إنما يقع تفسيرا للاسم المجهول ، والمدح يأتى بعد المعروف (الثانى) أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول : قام زيد أخاك ، على معنى : أعنى أخاك ، وهذا مما لم تقله العرب أصلا .

واعلم أن من الناس من قرأ (والموفين ، والصابرين) ومنهم من قرأ (والموفون ، والصابرون) .

أما قوله (فى البأساء) قال ابن عباس : يريد الفقر ، وهو اسم من البؤس (والضراء) قال : يريد به المرض ، وهما اسمان على فعلاء ، ولا أفعل لهما ، لأنهما ليسا بنعتين (وحين البأس) قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال فى سبيل الله والجهاد ، ومعنى البأس فى اللغة الشدة يقال : لا بأس عليك فى هذا ، أى لا شدة (وعذاب بئيس) شديد ثم تسمى الحرب بأساً لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى (فلما رأوا بأسنا ، فلما أحسوا بأسنا ، فمن ينصرنا من بأس الله) .

ثم قال تعالى (أولئك الذين صدقوا) أى أهل هذه الأوصاف هم الذين صدقوا فى إيمانهم ، وذكر الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسألة وهى أنه قال : هذه الواوات فى الأوصاف فى هذه الآية للجمع ، فمن شرائط البر وتمام شرط البار أن تجتمع فيه هذه الأوصاف ، ومن قام به واحد منها لم يستحق الوصف بالبر ، فلا ينبغى أن يظن الإنسان أن الموفى بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر فى البأساء بل لا يكون قائماً بالبر ، إلا عند استجماع هذه الخصال ، ولذلك قال بعضهم : هذه الصفة خاصة للأنبياء عليهم السلام ، لأن غيرهم لا تجتمع فيه هذه الأوصاف كلها ، وقال آخرون : هذه عامة فى جميع المؤمنين ، وما توفيق إلا بالله عليه توكلت .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٧٨»

الحكم الرابع

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ .

قبل الشروع فى التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله إزالة الأحكام التى كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام ، وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط ، والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط ، وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل ، وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدى فى كل واحد من هذين الحكمين ، أما فى القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداهما أشرف من الأخرى ، فالأشراف كانوا يقولون : لنقتلن بالعبد منا الحر منهم ، وبالمرأة منا الرجل منهم ، وبالرجل منا الرجلين منهم ، وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم ، وربما زادوا على ذلك على مايروى أن واحدا قتل إنسانا من الأشراف ، فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول ، وقالوا : ماذا تريد ؟ فقال إحدى ثلاث قالوا : وما هى ؟ قال : إما تحيون ولدى ، أو تملأون دارى من نجوم السماء ، أو تدفعوا إلى جملة قومكم حتى أقتلهم ، ثم لا أرى أنى أخذت عوضاً .

وأما الظلم فى أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس ، فلما بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده فى حكم القصاص وأنزل هذه الآية .

﴿ والرواية الثانية ﴾ فى هذا المعنى وهو قول السدى : إن قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب فى التعدى .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ أنها نزلت فى واقعة قتل حمزة رضى الله عنه .

﴿ والرواية الرابعة ﴾ مانقلها محمد بن جرير الطبرى عن بعض الناس ورواها عن على بن أبى طالب وعن الحسن البصرى أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبدين والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفى ذلك فقط ، فأما إذا كان القاتل للعبد حراً ، أو للحر عبداً فانه يجب مع القصاص التراجع ، وأما حر قتل عبداً فهو قوده ، فان شاء موالى العبد أن يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ، ويردوا إلى أولياء الحر بقية ديته ، وإن قتل عبداً حرا فهو به قود ، فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر ، وأدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية ديته ، وإن شاؤا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد ، وإن قتل رجل امرأة فهو بها قود ، فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية ، وإن قتلت المرأة رجلا فهى به قود ، فان شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية ، وإن شاؤا أعطوا كل الدية وتركوها ، قالوا فالله تعالى أنزل هـــذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فأما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غيرمشروع فيه إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى (كتب عليكم) فمعناه : فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضى الوجوب من وجهين : (أحدهما) أن قوله تعالى (كتب) يفيد الوجوب فى عرف الشرع قال تعالى (كتب عليكم الصيام) وقال (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) وقدكانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أى المفردات ، وقال عليه السـلام « ثلاث كتبن على ولم تكتب عليكم » (والثانى) لفظة (عليكم) مشعرة بالوجوب كما فى قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) وأما القصاص فهوأن يفعل بالإنسان مثل مافعل ، من قولك : اقتص فلان أثرفلان إذا فعل مثل فعله ، قال تعالى (فارتدا على آثارهما قصصاً) وقال تعالى (وقالت لأخته قصيه) أى اتبعى أثره ، وسميت القصة قصة لأن بالحكاية تساوى المحكى ، وسمى القصص لأنه يذكر مثل أخبار الناس ، ويسمى المقص مقصاً لتعادل جانبيه .

أما قوله تعالى (فى القتلى) أى بسبب قتل القتلى ، لأن كلمة (فى) قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام « فى النفس المؤمنة مائة من الإبل » إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى ، فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى ، إلا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هـذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضاً فى صور كثيرة ، وهى إذا قتل الوالد ولده ، والسيد عبده وفيما إذا قتل المسلم حربياً أومعاهداً ، وفيما إذا قتل مسلم مسلماً خطأ إلا أن العام الذى دخله التخصيص

يبق حجة فيما عداه .

فان قيل : قولكم هـذه الآية تقتضى وجوب القصاص فيه إشكالان (الأول) أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل ، أو على ولى الدم ، أو على ثالث ، والأقسام الثلاثة باطلة ، وإنما قلنا : إنه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه ، بل يحرم عليه ذلك ، وإنما قلنا : إنه غير واجب على ولى الدم لأن ولى الدم مخير فى الفعل والترك ، بل هومندوب إلى الترك بقوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) والثالث أيضاً باطل لأنه يكون أجنبياً عن ذلك القتل والأجنبى عن الشىء لا تعلق له به .

﴿ السؤال الثانى ﴾ إذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية إيجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة ، بل أقصى ما فى الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية فى القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل .

(والجواب عن السؤال الأول) من وجهين (الأول) أن المراد إيجاب إقامة القصاص على الإمام أو من يجرى مجراه ، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين ، والتقدير : يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص إن أراد ولى الدم استيفاءه (والثانى) أنه خطاب مع القاتل والتقدير : يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولى بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر ، بل للزانى والسارق الهرب من الحد ولهما أيضاً أن يستترا بستر الله ولا يقرا ، والفرق أن ذلك حق الآدمى

(وأما الجواب عن السؤال الثانى) فهوأن ظاهر الآية يقتضى إيجاب التسوية فى القتل والتسوية فى القتل صفة القتل وإيجاب الصفة يقتضى إيجاب الذات ، فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذهب أبو حنيفة إلى أن موجب العمد هو القصاص ، وذهب الشافعى فى أحد قوليه إلى أن موجب العمد إما القصاص وإما الدية ، واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ، ووجه الاستدلال بها فى غاية الضعف ، لأنه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الإمام أو ولى الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولى الدم يريد القتل على التعيين ، وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعيناً ، إنما النزاع فى أن ولى الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس فى الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية ليس له ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى كيفية المماثلة التى دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعى : يراعى جهة القتل الأول فان كان الأول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه فى تلك المرة وإلا

حزت رقبته ، وكذلك لو أحرق الأول بالنار أحرق الثانى ، فان مات فى تلك المرة وإلا حزت رقبته ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن فعلى هذا لا اقتصاص إلا بالسيف بحز الرقبة ، حجة الشافعى رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ، ويدل عليه وجوه (أحدها) أنه يجوز أن يقال كتبت التسوية فى القتلى إلا فى كيفية القتل ، والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل ، فدخل هذا على أن كيفية القتل داخلة تحت النص (وثانيها) أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية فى كل الأمور لصارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة ، لكنها بما صارت مخصوصة فى بعض الصور والتخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لو لم تفد إلا الإيجاب للتسوية فى أمر من الأمور فلا شيئين إلا وهما متساويان فى بعض الأمور ، فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شىء البتة ، وهذا الوجه قريب من الثانى فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة ، كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها) ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله « من حرق حرقناه ، ومن غرق غرقناه » ومما يروى أن يهوديا رضخ رأس صبيه بالحجارة فقتلها ، فأمر النبى صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودى بالحجارة ، وإذا ثبت هذا بلغت دلالة الآية مع سائر الآيات ، ومع هذه الأحاديث على قول الشافعى مبلغا قويا ، واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام « لا قود إلا بالسيف » وبقوله عليه السلام « لا يعذب بالنار إلا ربها » والجواب أن الأحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله اعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اتفقوا على أن هذا القاتل إذا لم يتب وأصر على ترك التوبة ، فان القصاص مشروع فى حقه عقوبة من الله تعالى وأما إذا كان تائباً فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لأن الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة قال تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيآت) وإذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقاً للعقاب ، ولأنه عليه السلام قال « التوبة تمحو الحوبة » فثبت أن شرع القصاص فى حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا : يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه فى شىء وقالت المعتزلة إنما شرع ليكون لطفاً به ثم سألوا أنفسهم فقالوا : إنه لا تكلف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفاً به ؟ وأجابوا عنه بأن هذا القتل فيه منفعة لولى المقتول من حيث التشفى ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ، ومنفعة للقاتل من حيث إنه متى علم أنه لا بد وأن يقتل صار ذلك داعياً له إلى الخير وترك الإصرار والتمرد .

أما قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) ففيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ إن هذه الآية تقتضى أن لا يكون القصاص مشروعا إلا بين الحرين وبين العبدين وبين الأنثيين .

واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن الألف واللام فى قوله (الحر) تفيد العموم فقوله (الحر بالحر) يفيد أن يقتل كل حر بالحر ، فلوكان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر وذلك ينافى إيجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر (الثانى) أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقاً لا محالة بفعل ، فيكون التقدير : الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر ، بل إما أن يكون مساويا له أو أخص منه ، وعلى التقديرين فهذا يقتضى أن يكون كل حرمقتولا بالحر وذلك ينافى كون حر مقتولا بالعبد (الثالث) وهو أنه تعالى أوجب فى أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) فلما ذكر عقيبه قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) دل ذلك على أن رعاية التسوية فى الحرية والعبدية معتبرة ، لأن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) خرج مخرج التفسير لقوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية فى هذا المعنى ، فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) فجوابنا أن الترجيح معنا لوجهين (أحدهما) أن قوله (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) شرع لمن قبلنا ، والآية التى تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى فى الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيهما) أن الآية التى تمسكنا بها مشتملة على أحكام النفوس على التفصيل والتخصيص ، ولا شك أن الخاص مقدم على العام ، ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد ، وأن لا تقتل الأنثى إلا بالأنثى ، إلا أنا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجتماع ، وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية ، وذلك المعنى غير موجود فى قتل الحر بالعبد ، فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ ، أما الإجماع فظاهر ، وأما المعنى المستنبط فهو أنه لما قتل العبد بالعبد فلأن يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى ، بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذى هو دونه ، وكذا القول فى قتل الأنثى بالذكر ، فأما قتل الذكر بالأنثى فليس فيه إلا الإجماع والله أعلم .

﴿ القول الثانى ﴾ أن قوله تعالى (الحر بالحر) لا يفيد الحصر البتة ، بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام ، واحتجوا عليه بوجهين (الأول) أن قوله (والأنثى بالأنثى) يقتضى قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة ، فلو كان قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) مانعاً من ذلك لوقع التناقض (الثانى) أن قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله (الحر بالحر) تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر وإذا تقدم

ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمتنع من ثبوت الحكم فى سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفى الحكم عن سائر الصور ، ثم اختلفوا فى تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين (الأول) وهو الذى عليه الأكثرون أن تلك الفائدة بيان إبطال ماكان عليه أهل الجاهلية على ما روينا فى سبب نزول هذه الآية أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ، ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك .

واعلم أن للقائلين بالقول الأول أن يقولوا قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لأن القصاص عبارة عن المساواة ، وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لأنه زائد عليه فى الشرف وفى أهلية القضاء والإمامة والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا ، أقصى ما فى الباب أنه ترك العمل بهذا النص فى قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس ، إلا أنه يبقى فى غير محل الإجماع على الأصل ، ثم إن سلمنا أن قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) يوجب قتل الحر بالعبد ، إلا أنا بينا أن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) يمنع من جواز قتل الحر بالعبد ؛ هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما إذا كان الخاص متصلا بالعام فى اللفظ فإنه يكون جارياً مجرى الاستثناء ولا شك فى وجوب تقديمه على العام .

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى بيان فائدة التخصيص مانقله محمد بن جرير الطبرى عن على بن أبى طالب والحسن البصرى ، أن هذه الصور هى التى يكتفى فيها بالقصاص ، أما فى سائر الصور وهى ما إذا كان القصاص واقعاً بين الحر والعبد ، وبين الذكر والأنثى ، فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع ، وقد شرحنا هذا القول فى سبب نزول هذه الآية ، إلا أن كثيراً من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن على بن أبى طالب وهو أيضاً ضعيف عند النظر لأنه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع ، فكذلك يقتل الذكر بالأنثى ولا تراجع ، ولأن القود نهاية مايجب فى القتل فلا يجوز وجوب غيره معه .

أما قوله تعالى (فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان) فاعلم أن الذين قالوا : موجب العمد أحد أمرين إما القصاص وإما الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الاية تدل على أن فى هذه القصة عافياً ومعفواً عنه ، وليس ههنا إلا ولى الدم والقاتل ، فيكون العافى أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق وذلك إنما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل ، فصار تقدير الاية : فإذا عفى ولى الدم عن شىء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف ، وقوله (شىء) مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص إزالة للابهام ، فصار تقدير الاية إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص ، فليتبع القاتل العافى بالمعروف ، وليؤد إليه مالا باحسان ، وبالإجماع لايجب أداء غير الدية ، فوجب أن يكون

ذلك الواجب هو الدية ، وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ، ولولم يكن كذلك لما كان المال واجباً عند العفو عن القود ، ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) أى أثبت الخيار لكم فى أخذ الدية ، وفى القصاص رحمة من الله عليكم ، لأن الحكم فى اليهود حتم القصاص والحكم فى النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية ، وذلك تخفيف من الله ورحمة فى حق هذه الأمة لأن ولى الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود إذاكان محتاجا إلى المال ، وقد يكون القود آثر إذاكان راغباً فى التشفى ودفع شر القاتل عن نفسه . فجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله فى حقه .

فإن قيل : لانسلم أن العافى هو ولى الدم وقوله العفو إسقاط الحق وذلك لايليق إلابولى الدم .

قلنا : لانسلم أن العفو هو إسقاط الحق ، بل المراد من قوله (فمن عفى له من أخيه شىء) أى فمن سهل له من أخيه شيء ، يقال : أتانى هذا المال عفواً صفواً ، أى سهلا ، ويقال : خذ ما عفا ، أى ماسهل ، قال الله تعالى (خذ العفو) فيكون تقدير الآية : فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذى هو القاتل شيء من المال فليتبع ولى الدم ذلك القاتل فى مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل إلى ولى الدم ذلك المال بالإحسان من غير مطل ولا مدافعة ، فيكون معنى الآية على هذا التقدير : إن الله تعالى حث الأولياء إذا دعوا إلى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود .

سلمنا أن العافى هو ولى الدم ، لكن لم لايجوز أن يقال : المراد هوأن يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الاخر مالا فالله تعالى أمرالشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف ، وأمر القاتل بالأداء إليه باحسان .

سلمنا أن العافى هو ولى الدم سواء كان له شريك أولم يكن ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إن هذا مشروط برضا القاتل ، إلا أنه تعالى لم يذكررضا القاتل لأنه يكون ثابتاً لامحالة لأن الظاهر من كل عاقل أنه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لأنه إذا قتل لا يبقى له لاالنفس ولا المال أما بذل المال ففيه إحياء النفس ، فلما كان هذا الرضا حاصلا فى الأعم الأغلب لا جرم ترك ذكره وإن كان معتبراً فى النفس الأمر .

(والجواب) حمل لفظ العفو فى هذه الاية على إسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يبعث القاتل المال إلى ولى الدم ، وبيانه من وجهين (الأول) أن حقيقة العفو إسقاط الحق ، فيجب أن لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ، وحمل اللفظ فى هذه الاية على إسقاط الحق أولى من حمله على ما ذكرتم ، لأنه لما تقدم قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) كان حمل قوله (فمن عفى له من أخيه شىء) على إسقاط حق القصاص أولى ، لأن قوله (شىء) لفظ مبهم

وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذى هو المذكور السابق أولى (الثانى) أنه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم ، لكان قوله (فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان) عبثاً لأن بعد وصول المال إليه بالسهولة واليسر لا حاجة به إلى اتباعه ، ولا حاجة بذلك المعطى إلى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالإحسان .

وأما السؤال الثانى فمدفوع من وجهين (الأول) أن ذلك الكلام إنما يتمشى بفرض صورة مخصوصة ، وهى ما إذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر ، والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الإطلاق ، فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المفيدة خلاف الظاهر (والثانى) أن الهاء فى قوله (وأداء إليه باحسان) ضمير عائد إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو العافى ، فوجب أداء هذا المال إلى العافى ، وعلى قولكم : يجب أداؤه إلى غير العافى فكان قولكم باطلا .

وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا إما أن يكون ممتنع الزول ، أو كان ممكن الزوال ، فإن كان ممتنع الزوال ، فوجب أن يكون مكنة أخذ الدية ثابتة لولى الدم على الإطلاق ، وإن كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذى ما دلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وأنه غير جائز ولما تلخص هذا البحث فنقول : الآية بقيت فيها أبحاث لفظية نذكرها فى معرض السؤال والجواب .

﴿ البحث الأول ﴾ كيف تركيب قوله (فمن عفى له من أخيه شىء) .

(الجواب) تقديره : فمن له من أخيه شىء من العفو ، وهو كقوله : سير بزيد بعض السير وطائفة من السير .

﴿ البحث الثانى ﴾ أن (عفى) يتعدى بعن لا باللام ، فما وجه قوله (فمن عفى له) .

(الجواب) أنه يتعدى بعن إلى الجانى وإلى الذنب ، فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى (عفا الله عنك) فإذا تعدى إلى الذنب قيل : عفوت عن فلان عما جنى ، كما تقول : عفوت له عن ذنبه ، وتجاوزت له عنه ، وعليه هذه الآية ، كأنه قيل : فمن عفى له من جنايته ، فاستغنى عن ذكر الجناية .

﴿ البحث الثالث ﴾ لم قيل شىء من العفو ؟ .

(والجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذا إنما يشكل إذا كان الحق ليس إلا القود فقط ، فحينئذ يقال : القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله (شىء) فائدة ، أما إذا كان مجموع حقه إما القود وإما المال كان مجموع حقه متبعضاً لأن له أن يعفو عن القود دون المال ، وله أن يعفو عن الكل ، فلما كان الأمر كذلك جاز أن يقول (فمن عفى له من أخيه شىء) .

(والجواب الثانى) أن تنكير الشىء يفيد فائدة عظيمة ، لأنه يجوز أن يتوهم أن العفو لا يؤثر

في سقوط القود ، إلا أن يكون عفواً عن جميعه ، فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود ، وعفو بعض الأولياء عن حقه ، كعفو جميعهم عن خلقهم ، فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك ، فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه ، فلذلك قال تعالى (فمن عفى له من أخيه شيء) .

﴿ البحث الرابع ﴾ بأى معنى أثبت الله وصف الأخوة .

(والجواب) قيل : إن ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الأول) أنه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه ، وإنما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالإجماع من الكبائر ، وهذا يدل على أن صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى أثبت الأخوة بين القاتل وبين ولى الدم ، ولا شك أن هذه الأخوة تكون بسبب الدين ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) فلولا أن الإيمان باق مع الفسق وإلا لما بقيت الأخوة الحاصلة بسبب الإيمان (الثالث) أنه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل ، والندب إلى العفو إنما يليق بالمؤمن ، أجابت المعتزلة عن الوجه الأول فقالوا : إن قلنا المخاطب بقوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) هم الائمة فالسؤال زائل ، وإن قلنا : إنهم هم القاتلون فجوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل قبل إقدامه على القتل كان مؤمنا ، فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل (والثاني) أن القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ، ثم إنه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التغليب .

(وأما الوجه الثاني) وهو ذكر الأخوة ، فأجابوا عنه من وجوه (الأول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحداً ، ولاشك أن المؤمنين إخوة قبل الإقدام على القتل (والثاني) الظاهر أن الفاسق يتوب ، وعلى هذا التقدير يكون ولى المقتول أخاً له (والثالث) يجوز أن يكون جعله أخاً له في النسب كقوله تعالى (وإلى عاد أخاهم هوداً) (والرابع) أنه حصل بين ولى الدم وبين القاتل تعلق واختصاص ، وهذا القدر يكفى في إطلاق اسم الأخوة ، كما تقول للرجل : قل لصاحبك كذا إذا كان بينهما أدنى تعلق (والخامس) ذكره بلفظ الأخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الإقرار والاعتقاد .

(والجواب) أن هذه الوجوه بأسرها تقتضى تقييد الأخوة بزمان دون زمان ، وبصفة دون صفة ، والله تعالى أثبت الأخوة على الإطلاق .

وأما قوله تعالى (فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان) ففيه أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ قوله (فاتباع بالمعروف) رفع لأنه خبر مبتدأ محذوف وتقديره : فحكمه اتباع ، أو هو مبتدأ خبره محذوف تقديره : فعليه اتباع بالمعروف .

﴿ البحث الثاني ﴾ قيل : على العافى الاتباع بالمعروف ، وعلى المعفو عنه أداء باحسان ، عن ابن

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٧٩»

عباس والحسن وقتادة ومجاهد ، وقيل : هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافى بمعروف ، ويؤدى ذلك المعروف إليه بإحسان .

﴿ البحث الثالث ﴾ الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة ، بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسراً فالنظرة ، وإن كان واجداً لعين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق ، وإن كان واجداً لغير المال الواجب ، فالإمهال إلى أن يبتاع ويستبدل ، وأن لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الأهم من الواجبات ، فأما الأداء بإحسان فالمراد به أن لا يدعى الإعدام فى حال الإمكان ولا يؤخره مع الوجود ، ولا يقدم ماليس بواجب عليه ، وأن يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل .

أما قوله تعالى (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) ففيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله (ذلك) أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف فى حقكم ، لأن العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على أهل الإنجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الأمة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا ، وهذا قول ابن عباس ، (وثانيها) أن قوله (ذلك) راجع إلى قوله (فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) .

أما قوله (فمن اعتدى بعد ذلك) التخفيف يعنى جاوز الحد إلى ما هو أكثر منه قال ابن عباس والحسن : المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية ، وذلك لأن أهل الجاهلية إذا عفوا وأخذوا الدية ، ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه ، فنهى الله عن ذلك وقيل المراد : أن يقتل غير قاتله ، أو أكثر من قاتله أوطلب أكثر مما وجب له من الدية أو جاوز الحد بعد مابين له كيفية القصاص ويجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ (فله عذاب أليم) وفيه قولان (أحدهما) وهو المشهور أنه نوع من العذاب شديد الألم فى الآخرة (والثانى) روى عن قتادة أن العذاب الأليم هو أن يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام « لا أعافى أحداً قتل بعد أن أخذ الدية » وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الأليم عند الإطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) أنا بينا أن القود تارة يكون عذاباً وتارة يكون امتحانا ، كما فى حق التائب فلا يصح إطلاق اسم العذاب عليه إلا فى وجه دون وجه (وثالثها) أن القاتل لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولى الدم من العفو عنه لأن ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياساً على تمكنه من إسقاط سائر الحقوق والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الإيلام توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف يليق بكمال رحمته إيلام العبد الضعيف ؟ فلأجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال (ولكم فى القصاص حياة) وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى الآية وجوه (الأول) أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لأن القصاص إزالة للحياة وإزالة الشيء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشيء ، بل المراد أن شرع القصاص يفضى إلى الحياة فى حق من يريد أن يكون قاتلا ، وفى حق من يراد جعله مقتولا وفى حق غيرهما أيضاً ، أما فى حق من يريد أن يكون قاتلا فلأنه إذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حياً ، وأما فى حق من يراد جعله مقتولا فلأن من أراد قتله إذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول ، وأما فى حق غيرهما فلأن فى شرع القصاص بقاء من هم بالقتل ، أو من يهم به وفى بقائهما بقاء من يتعصب لهما ، لأن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى إلى المحاربة التى تنتهى إلى قتل عالم من الناس وفى تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفى زواله حياة الكل .

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن سافك الدم إذا أقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل ، فكان القصاص نفسه سبباً للحياة من هذا الوجه ، واعلم أن الوجه الذى ذكرناه غير مخصص بالقصاص الذى هو القتل ، يدخل فيه القصاص فى الجوارح والشجاج وذلك لأنه إذا علم أنه إن جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الإقدام فيصير سبباً لبقائهما لأن المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجارح إذا اقتص منه وأيضاً فالشجة والجراحة التى لا قود فيها داخلة تحت الآية لأن الجارح لا يأمن أن تؤدى جراحته إلى زهوق النفس فيلزم القود ، فخوف القصاص حاصل فى النفس .

﴿ الوجه الثالث ﴾ أن المراد من القصاص إيجاب التسوية فيكون المراد أن فى إيجاب التسوية حياة لغير القاتل ، لأنه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدى .

﴿ الوجه الرابع ﴾ قرأ أبو الجوزاء (ولكم فى القصاص حياة) أى فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل (القصاص) القرآن ، أى لكم فى القرآن حياة للقلوب كقوله (روحا من أمرنا ويحيى من حى عن بينة) والله اعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اتفق علماء البيان على أن هذه الآية فى الإيجاز مع جمع المعانى باللغة بالغة إلى أعلى الدرجات ، وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة ، كقولهم : قتل البعض إحياء للجميع ، وقول آخرين : أكثروا القتل ليقل القتل ، وأجود الألفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم : القتل أنفى للقتل ، ثم إن لفظ القرآن أفصح من هذا ، وبيان التفاوت من وجوه : (أحدها) أن قوله (ولكم فى القصاص حياة) أخصر من الكل ، لأن قوله (ولكم) لا يدخل فى

هذا الباب ، إذ لا بد فى الجميع من تقدير ذلك ، لأن قول القائل : قتل البعض إحياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله ، وكذلك فى قولهم : القتل أنفى للقتل فاذا تأملت علمت أن قوله (فى القصاص حياة) أشد اختصاراً من قولهم : القتل أنفى للقتل (وثانيها) أن قولهم : القتل أنفى للقتل ظاهرة يقتضى كون الشىء سبباً لانتفاء نفسه وهو محال ، وقوله (فى القصاص حياة) ليس كذلك ، لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ، ثم ما جعله سبباً لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكرة ، بل جعله سبباً لنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قولهم القتل أنفى للقتل ، فيه تكرار للفظ القتل وليس قوله (فى القصاص حياة) كذلك (ورابعها) أن قول القائل : القتل أنفى للقتل . لا يفيد إلا الردع عن القتل ، وقوله (فى القصاص حياة) يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد (وخامسها) أن نفى القتل مطلوب تبعاً من حيث إنه يتضمن حصول الحياة ، وأما الآية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلى ، فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظلماً قتل ، مع أنه لا يكون نافياً للقتل بل هو سبب لزيادة القتل ، إنما النافى لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص ، فظاهر قولهم باطل ، أما الآية فهى صحيحة ظاهراً وتقديراً ، فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة فى قولهم : إن المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت . فقالوا إذا كان الذى يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل ، فهب أن شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا عن الإقدام على القتل ، لكن ذلك الإنسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله ، فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضياً إلى حصول الحياة .

فان قيل : أنا إنما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم ، قلنا أليس إنما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله ؟ فاذا قلتم : كان يموت فقد حكمتم فى أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله ، وذلك يصحح ما ألزمناكم لأنه لابد من أن يكون على قولكم المعلوم أنه لو لم يقتله إما لأنه منعه مانع عن القتل أو بأن خاف قتله أنه كان يموت وفى ذلك صحة ما ألزمناكم ، هذا كله ألفاظ القاضى .

أما قوله تعالى (يا أولى الألباب) فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف ، فاذا أرادوا الإقدام على قتل أعدائهم ، وعلموا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعاً لهم لأن العاقل لا يريد إتلاف غيره بإتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سبباً للكف والامتناع ، إلا أن هذا الخوف إنما يتولد من الفكر الذى ذكرناه ممن له عقل يهديه إلى هذا الفكر فمن لاعقل له يهديه إلى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف ، فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الألباب .

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ «١٨٠»

وأما قوله تعالى (لعلكم تتقون) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لفظة (لعل) للترجي ، وذلك إنما يصح فى حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات ، وجوابه ما سبق فى قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الجبائى : هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى ، سواء كان فى المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون بخلاف قول المجبرة ، وقد سبق جوابه أيضاً فى تلك الآية .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والأصم أن المراد لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص (والثانى) أن المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس فى الآية تخصيص للتقوى ، فحمله على الكل أولى : ومعلوم أن الله تعالى إنما كتب على العباد الأمور الشاقة من القصاص وغيره لأجل أن يتقوا النار باجتناب المعاصى ويكفوا عنها ، فاذا كان هذا هو المقصود الأصلى وجب حمل الكلام عليه .

الحكم الخامس

قوله تعالى ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين ﴾ .

اعلم أن قوله تعالى (كتب عليكم) يقتضى الوجوب على ما بيناه ، أما قوله (إذا حضر أحدكم الموت) فليس المراد منه معاينة الموت ، لأن فى ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الإيصاء ثم ذكروا فى تفسيره وجهين (الأول) وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضور أمارة الموت ، وهو المرض المخوف وذلك ظاهر فى اللغة ، يقال فيمن يخاف عليه الموت : إنه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد إنه قد وصل (والثانى) قول الأصم أن المراد فرض عليكم الوصية فى حال الصحة بأن تقولوا : إذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضى : والقول الأول أولى لوجهين (أحدهما) أن الموصى وإن لم يذكر فى وصيته الموت جاز (والثانى) أن ما ذكرناه هو الظاهر ، وإذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره .

أما قوله (إن ترك خيراً) فلا خلاف أنه المال ههنا والخير يراد به المال فى كثير من القرآن

كقوله (وما تنفقوا من خير ، وإنه لحب الخير ، من خير فقير) وإذا عرفت هذا فنقول : ههنا قولان (أحدهما) أنه لا فرق بين القليل والكثير ، وهو قول الزهرى ، فالوصية واجبة فى الكل ، واحتج عليه بوجهين (الأول) أن الله تعالى أوجب الوصية فيما إذا ترك خيراً ، والمال القليل خير ، يدل عليه القرآن والمعقول ، أما القرآن فقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وأيضاً قوله تعالى (لما أنزلت إلى من خير فقير) وأما المعقول فهو أن الخير ما ينتفع به ، والمال القليل كذلك فيكون خيراً .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن الله تعالى اعتبر أحكام المواريث فيما يبقى من المال قل أم كثر ، بدليل قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً) فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الوصية .

﴿ والقول الثانى ﴾ وهو أن لفظ الخير فى هذه الآية مختص بالمال الكثير ، واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن من ترك درهما لا يقال : إنه ترك خيراً ، كما يقال : فلان ذو مال ، فإنما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة ، وإن كان اسم المال قد يقع فى الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل أو كثير ، وكذلك إذا قيل : فلان فى نعمة ، وفى رفاهية من العيش ، فإنما يراد به تكثير النعمة ، وإن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله ، وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفى الاسم عن الشيء لنقصه ، كما قد روى من قوله « لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد » وقوله « ليس بمؤمن من بات شبعاناً وجاره جائع » ونحو هذا .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ لو كانت الوصية واجبة فى كل ما ترك ، سواء كان قليلا ، أو كثيراً ، لما كان التقييد بقوله (إن ترك خيراً) كلاماً مفيداً ، لأن كل أحد لابد وأن يترك شيئاً ما ، قليلا كان أو كثيراً ، أما الذى يموت عرياناً ولا يبقى معه كسرة خبز ، ولا قدر من الكرباس الذى يستر به عورته ، فذاك فى غاية الندرة ، فإذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير ، فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ أنه مقدر بمقدار معين ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فروى عن على رضى الله عنه أنه دخل على مولى لهم فى الموت ، وله سبعمائة درهم ، فقال أولا أوصى ، قال : لا إنما قال الله تعالى (إن ترك خيراً) وليس لك كثير مال ، وعن عائشة رضى الله عنها أن رجلا قال لها : إنى أريد أن أوصى ، قالت : كم مالك ؟ قال ثلاثة آلاف ، قالت : كم عيالك ؟ قال أربعة ، قالت : قال الله (إن ترك خيرا) وإن هذا لشيء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل ، وعن ابن عباس إذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى فان بلغ ثمانمائة درهم أوصى وعن قتادة ألف درهم ، وعن النخعى من ألف وخمسمائة درهم .

﴿ والقول الثانى ﴾ أنه غير مقدر بمقدار معين . بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال ، لأن

بمقدار من المال يوصف المرء بأنه غنى ، وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لأجل كثرة العيال وكثرة النفقة ، ولا يمتنع في الإيجاب أن يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد ، فليس لأحد أن يجعل فقد البيان فى مقدار المال دلالة على أن هذه الوصية لم تجب فيها قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها .

أما قوله (الوصية) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إنما قال (كتب) لأنه أراد بالوصية الإيصاء ، ولذلك ذكر الضمير فى قوله (فمن بدله بعد ما سمعه) وأيضاً إنما ذكر للفصل بين الفعل والوصية ، لأن الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل ، كالعوض من تاء التأنيث ، والعرب تقول حضر القاضى امرأة ، فيذكرون لأن القاضى فصل بين الفعل وبين المرأة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على مالم يسم فاعله (والثانى) على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر ، وتكون الجملة فى موضع رفع بكتب ، كما تقول قيل عبد الله قائم ، فقولك عبد الله قائم جملة مركبة من مبتدأ وخبر ، والجملة فى موضع رفع بقيل .

أما قوله (للوالدين والأقربين) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة ، بين بعد ذلك أنها واجبة لمن فقال : للوالدين والأقربين ، وفيه وجهان (الأول) قال الأصم : إنهم كانوا يوصون للأبعدين طلبا للفخر والشرف ، ويتركون الاقارب فى الفقر والمسكنة ، فأوجب الله تعالى فى أول الإسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين (الثانى) قال آخرون إن إيجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث ، جعل الله الخيار إلى الموصى فى ماله وألزمه أن لا يتعدى فى إخراجه ماله بعد موته عن الوالدان والأقربين فيكون واصلا إليهم بتمليكه واختياره ، ولذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه الصلاة والسلام «إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث» فبين أن ما تقدم كان واصلا إليهم بعطية الموصى ، فأما الآن فالله تعالى قدر لكل ذى حق حقه ، وأن عطية الله أولى من عطية الموصى ، وإذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة ، فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والأقربين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى قوله (والأقربين) من هم ؟ فقال قائلون : هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه .

﴿ والقول الثانى ﴾ وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الأقربين من عدا الوالدين .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ، ثم رآها منسوخة .

﴿ والقول الرابع ﴾ هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه ، فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ ، أما قوله (بالمعروف) فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به ، ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الأقربين ممن لا يوصى ، لأن كلا الوجهين يدخل فى المعروف ، فكأنه تعالى أمره فى الوصية أن يسلك الطريق الجميلة ، فإذا فاضل بينهم ، فبالمعروف وإذا سوى فكمثل ، وإذا حرم البعض فكمثل لأنه لو حرم الفقير وأوصى للغنى لم يكن ذلك معروفا ، ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بنى العم لم يكن معروفا . ولو أوصى لأولاد الجد البعيد مع حضور الأخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الإيحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لأحد أن يقول : لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط ، الذى لا يمكن الوقوف عليه لما بينا .

أما قوله تعالى (حقاً على المتقين) فزيادة فى توكيد وجوبه ، فقوله (حقا) مصدر مؤكد ، أى حق ذلك حقا ، فان قيل : ظاهر هذا الكلام يقتضى تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم .

(فالجواب) من وجهين (الأول) أن المراد بقوله (حقا على المتقين) أنه لازم لمن آثر التقوى ، وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه (الثانى) أن هذه الآية تقتضى وجوب هذا المعنى على المتقين ، والإجماع دل على أن الواجبات والتكاليف عامة فى حق المتقين وغيرهم ، فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف ؛ فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية .

واعلم أن الناس اختلفوا فى هذه الوصية ، منهم من قال : كانت واجبة ومنهم من قال : كانت ندبا واحتج الأولون بقوله (كتب) وبقوله (عليكم) وكلا اللفظين ينبىء عن الوجوب ، ثم إنه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله (حقا على المتقين) وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ، ومنهم من قال إنها ما صارت منسوخة ، وهذا اختيار أبى مسلم الأصفهانى ، وتقرير قوله من وجوه (أحدها) أن هذه الآية ما هى مخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) أو كتب على المحتضر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من أنصبائهم (وثانيها) أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت ، فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ، ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذى لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية ، وذلك لان من الوالدين من يرث ، ومنهم من لا يرث ، وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب الذين لا يسقطون فى فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجبة ومنهم من يسقط

فى حال ويثبت فى حال ، إذا كان فى الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ، ومنهم من يسقط فى كل حال إذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثاً لم يجز الوصية له ، ومن لم يكن وارثاً جازت الوصية له لأجل صلة الرحم ، فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله (واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام) وبقوله (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى) فهذا تقرير مذهب أبى مسلم فى هذا الباب ، أما القائلون بأن الآية منسوخة فيتوجه تفريعاً على هذا المذهب أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ اختلفوا فى أنها بأى دليل صارت منسوخة ؟ وذكروا وجوها (أحدها) أنها صارت منسوخة بإعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد لأنه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل : إنه لابد وأن تكون منسوخة فيمن لم يختلف إلا الوالدين من حيث يصير كل المال حقاً لهما بسبب الإرث ، فلا يبقى للوصية شيء إلا أن هذا تخصيص لا نسخ (وثانيها) أنها صارت منسوخة بقوله عليه السلام « ألا لا وصية لوارث » وهذا أقرب إلا أن الإشكال فيه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به ، وأجيب عن هذا السؤال بأن هذا الخبر وإن كان خبر واحد إلا أن الأئمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر .

ولقائل أن يقول : يدعى أن الأئمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع ، والأول مسلم إلا أن ذلك يكون إجماعا منهم على أنه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به والثانى ممنوع لأنهم لو قطعوا بصحته مع أنه من باب الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز وثالثها أنها صارت منسوخة بالإجماع والإجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن ، لأن الإجماع يدل على أنه كان الدليل الناسخ موجوداً إلا أنهم اكتفوا بالإجماع عن ذكر ذلك الدليل ، ولقائل أن يقول : لما ثبت أن فى الأمة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الإجماع على حصول النسخ ؟ (ورابعها) أنها صارت منسوخة بدليل قياسى وهو أن نقول : هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الأقربين قياساً على الديون التى لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الأقربين لا يستحقون شيئاً ، بدليل قوله تعالى فى آية المواريث (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وظاهر الآية يقتضى أنه إذا لم تكن وصية ولا دين ، فالمال أجمع مصروف إلى أهل الميراث ، ولقائل أن يقول : نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم .

﴿ البحث الثانى ﴾ القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال : إنها صارت منسوخة فى حق من يرث وفى حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ، ومنهم من قال : إنها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث ، وهو مذهب ابن عباس

فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «١٨١»

والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك : من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمعصية ، وقال طاوس : إن أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الأقارب ، فمند هؤلاء أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصيه للقريب الذى لا يكون وارثاً ، وحجة هؤلاء من وجهين :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به فى حق الوارث القريب ، إما بآية المواريث وإما بقوله عليه الصلاة السلام « ألا لاوصية لوارث » أو بالإجماع على أنه لاوصية للوارث ، وههنا الإجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديماً وحديثاً ، فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثاً .

﴿ الحجة الثانية ﴾ قوله عليه الصلاة والسلام « ما حق أمرىء مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » وأجمعنا على أن الوصية لغير الأقارب غير واجبة ، فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب ، وصارت السنة مؤكدة للقرآن فى وجوب هذه الوصية .

وأما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثاً فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أودين) وقد ذكرنا تقريره فيما قبل .

﴿ البحث الثالث ﴾ القائلون بأن هذه الآية ما صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثاً ، اختلفوا فى موضعين (الأول) نقل عن ابن مسعود أنه جعل هذه الوصية للأفقر فالأفقر من الأقرباء ، وقال الحسن البصرى : هم الأغنياء سواء (الثانى) روى عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى أنهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه : يجعل ثلثى الثلث لذوى القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الأقارب إن كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب وردت إلى الأقارب والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها ، وعظم أمرها ، أتبعه بما يجرى مجرى الوعيد فى تغييرها .

أما قوله تعالى (فمن بدله) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا المبدل من هو ؟ فيه قولان (أحدهما) وهو المشهور أنه هو الوصى

أو الشاهد أو سائر الناس ، أما الوصى فبأن يغير الوصى الوصية إما فى الكتابة وإما فى قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتمها ، وأما غير الوصى والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه ، فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى (فمن بدله) .

(والقول الثانى) أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التى بين الله تعالى بالوصية إليها وذلك لأنا بينا أنهم كانوا فى الجاهلية يوصون للاجانب ويتركون الاقارب فى الجوع والضر ، فالله تعالى أمرهم بالوصية للاقربين ، ثم زجر بقوله (فمن بدله بعد ما سمعه) من أعرض عن هذا التكليف .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الكناية فى قوله (فمن بدله) عائد إلى الوصية ، مع أن الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة ، وذكروا فيه وجوها (أحدها) أن الوصية بمعنى الإيصاء ودالة عليه ، كقوله تعالى (فمن جاءه موعظة) أى وعظ ، والتقدير : فمن بدل ما قاله الميت ، أو ما أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قيل الهاء راجعة إلى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الأمر المقدم ذكره (وثالثها) أن الضمير عائد إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره ، وإن كانت الوصية مؤنثة (ورابعها) أن الكناية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل (وخامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقى فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر .

أما قوله (بعد ما سمعه) فهو يدل على أن الإثم إنما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك ، لأنه لا معنى للسماع لولم يقع العلم به ، فصار إثبات سماعه كاثبات علمه .

أما قوله (فإنما إثمه على الذين يبدلونه) فاعلم أن كلمة (إنما) للحصر والضمير فى قوله (إثمه) عائد إلى التبديل ، والمعنى : أن إثم ذلك التبديل لا يعود إلا إلى المبدل ، وقد تقدم بيان أن المبدل من هو .

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام (أحدها) أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه (وثانيها) أن الإنسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه ، ثم إن الوارث قصر فيه بأن لا يقضى دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) أن الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه ، وذلك لأن هذه الآية دالة على أن إثم التبديل لا يعود إلا إلى المبدل ، فان الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره وتتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إذا أوصى للاجانب ، وفى الاقارب من تشتد حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والأقربين اختلفوا فيه ،

فَمَنْ خَافَ مِن مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٨٢»

فنهم من قال : كانت الوصية للاقارب واجبة عليه ، فاذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الاجانب كان ذلك الأجنبي أحق به ، ومنهم من قال : ينقض ذلك ويرد إلى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء ، أما من لا يوجب الوصية للقريب الذى لا يرث ، فإما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث ، فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ، ثم اختلفوا فى المستحب ، فكان الحسن يقول : المستحب هو النقصان من الثلث ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال « الثلث والثلث كثير » فندب إلى النقصان ، ومنهم من قال : بل الثلث مستحب ، لأنه حقه والثواب فيه أكثر ، ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة ، وهذا هو الأولى ، فأما إن كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه ، فنهم من قال : لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة ، والتماس الرضا منهم ، وقال آخرون : لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت ، ثم إذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فنهم من قال : يجوز إن أجازه الوارث ويكون عطية من الميت ، ومنهم من يقول : بل يكون كابتداء عطية من الوارث .

أما قوله (إن الله سميع عليم) فمناه أنه تعالى سميع للوصية على حدها ، ويعلمها على صفتها ، فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فمن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ .

اعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية ، بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل ، أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الإصلاح فقد أحسن ، وهو المراد من قوله (فمن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم) لأن الإصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الأول بأن أوجب الاثم فى الأول وأزاله عن الثانى بعد اشتراكهما فى كونهما تبديلين وتغييرين ، لئلا يقدر أن حكمهما واحد فى هذا الباب ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (موص) بالتشديد ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان : وصى وأوصى بمعنى واحد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الجنف : الميل فى الأمور ، وأصله العدول عن الاستواء ، يقال : جنف يجنف بكسر النون فى الماضى ، وفتحها فى المستقبل ، جنفاً ، وكذلك : تجانف ، ومنه قوله تعالى

(غير متجانف لإثم) والفرق بين الجنف والإثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والإثم هو العمد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى قوله تعالى (فمن خاف) قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية .

فان قيل : الخوف إنما يصح فى أمر منتظر ، والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف .

(والجواب من وجوه) (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح إذا شاهد الموصى يوصى فظهرت منه أمارات الجنف الذى هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة ، أو مع التأويل أو شاهد منه تعمداً بأن يزيد غير المستحق ، أو ينقص المستحق حقه ، أو يعدل عن المستحق ، فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ فى الإصلاح ، لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارت فساده وقبل تقرير فساده يكون أسهل ، فلذلك علق تعالى بالخوف من دون العلم ، فكأن الموصى يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشورة ، أريد أن أوصى للأباعد دون الاقارب وأن أزيد فلاناً مع أنه لا يكون مستحقاً للزيادة ، أو أنقص فلاناً مع أنه مستحق للزيادة ، فعند ذلك يصير السامع خائفاً من جنف وإثم لا قاطعاً عليه ، ولذلك قال تعالى (فمن خاف من موص جنفاً) فعلقه بالخوف الذى هو الظن ولم يعلقه بالعلم .

﴿ والوجه الثانى ﴾ فى الجواب أنه إذا أوصى على الوجه الذى ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز أن يستمر لأن الموصى مالم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والإثم معلومين ، لأن تجويز فسخة يمنع من أن يكون مقطوعا عليه ، فلذلك علقه بالخوف .

﴿ الوجه الثالث ﴾ فى الجواب أن بتقدير أن تستقر الوصية ومات الموصى ، فمن ذلك يجوز أن يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ ، فلما كان ذلك منتظراً لم يكن حكم الجنف والإثم ماضياً مستقراً ، فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين ، فهذه الوجوه يمكن أن تذكر فى معنى الخوف وإن كان الوجه الاول هو الاقوى .

﴿ القول الثانى ﴾ فى تفسير قوله تعالى (فمن خاف) أى فمن علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة فى أمور كثيرة فلهذا صح إطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر ، وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ فى وصيته أو جار فيها متعمداً فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده إلى الصلاح بعد موته ، وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ والإثم هو العمد ومعلوم أن الخطأ فى حق

الغير فى أنه يجب إبطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد فى ذلك ، فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الأمرين .

أما قوله تعالى (فأصلح بينهم) فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا المصلح من هو؟ الظاهر أنه هوالوصى الذى لابد منه فى الوصية وقد يدخل تحته الشاهد ، وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولى أو وصى ، أو من يأمر بالمعروف . فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى (فمن خاف من موص) إذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاسم فى الوصية ، أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص فى هذا الباب ، بل الوصى والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لأن بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لقائل أن يقول : الضمير فى قوله (فأصلح بينهم) لابد وأن يكون عائداً إلى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق ؟ .

(وجوابه) أن لا شبهة أن المراد بين أهل الوصايا ، لأن قوله (من موص) دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصلح أن يقول تعالى فأصلح بينهم كأنه قال : فأصلح بين أهل الوصية وقال القائلون : المراد فأصلح بين أهل الوصية والميراث ، وذلك هو أن يزيد الموصى فى الوصية على قدر الثلث ، فالمصلح يصلح بين أهل الوصايا والورثة فى ذلك ، وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصى إنما يدل على أهل الوصية لا على الورثة (وثانيها) أن الجنف والإثم لا يدخل فى أن يوصى بأكثر من الثلث لأن ذلك لما لم يجز إلا بالرضا صار ذكره كلا ذكر ، ولا يحتاج فى إبطاله إلى إصلاح لأنه ظاهر البطلان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى بيان كيفية هذا الإصلاح وههنا بحثان :

﴿ البحث الاول ﴾ فى بيان كيفية هذا الإصلاح قبل أن صارت هذه الاية منسوخة ، فنقول بينا أن ذلك الجنف والإثم كان إما بزيادة أو نقصان أو بعدول فاصلاحها إنما يكون بإزالة هذه الأمور الثلاثة ورد كل حق إلى مستحقه .

﴿ البحث الثانى ﴾ فى كيفية هذا الإصلاح بعد أن صارت هذه الآية المنسوخة فنقول الجنف والإثم ههنا يقع على وجوه منها أن يظهر من المريض مايدل على أنه يحاول منع وصول المال إلى الوارث ، إما بذكر إقرار ، أو بالتزام عقد ، فههنا يمنع منه ومنها أن يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للأباعد وفى الأقارب شدة حاجة ، ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه .

أما قوله تعالى (فلا إثم عليه) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لقائل أن يقول : هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة فى هذا الإصلاح وهو

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ « ١٨٣ »

يستحق الثواب عليه ، فكيف يليق به أن يقال : فلا إثم عليه . وجوابه من وجوه (الأول) أنه تعالى لما ذكر إثم المبدل فى أول الآية ، وهذا أيضاً من التبديل بين مخالفته للأول ، وأنه لا إثم عليه لأنه رد الوصية إلى العدل (والثانى) لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهم فيه إثماً أزال الشبهة وقال (فلا إثم عليه) (والثالث) بين أن بالوصية والإشهاد لا يتحتم ذلك ، وأنه متى غير إلى الحق وإن كان خالف الوصية فلا إثم عليه ، وإن حصل فيه مخالفة لوصية الموصى وصرف لماله عمن أحب إلى من كره ، لأن ذلك يوهم القبح ، فبين الله عز وجل أن ذلك حسن لقوله (فلا إثم عليه) (والرابع) أن الإصلاح بين الجماعة يحتاج فيه إلى الإكثار من القول ويخاف فيه أن يتخلله بعض مالا ينبغى من القول والفعل ، فبين تعالى أنه لا إثم على المصلح فى هذا الجنس إذا كان قصده فى الإصلاح جميلا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين إذا خاف من يريد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور فى الشرع .

أما قوله (إن الله غفور رحيم) ففيه أيضاً سؤال : وهو أن هذا الكلام إنما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز ، أما هذا الإصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) أن هذا من باب تنبيه الأدنى على الأعلى كأنه قال أنا الذى أغفر الذنوب ثم أرحم المذنب فبأن أوصل رحمتى وثوابى إليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة فى إصلاح هذا المهم كان أولى ، (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذى أقدم على الجنف والاثم متى أصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفرله ويرحمه بفضله (وثالثها) أن المصلح ربما احتاج فى إيتاء الإصلاح إلى أقوال وأفعال كان الأولى تركها فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس إلا الإصلاح فانه لا يؤاخذه بها لأنه غفور رحيم .

الحكم السادس

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ .

اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام ، وأصله فى اللغة الإمساك عن الشىء والترك له ، ومنه قيل

للصمت : صوم لأنه إمساك عن الكلام ، قال الله تعالى (إنى نذرت للرحمن صوما) وصوم النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس :

فدعها وسل الهم عنها بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

وقال آخر : حتى إذا صام النهار واعتدل

وصامت الريح إذا ركدت ، وصام الفرس إذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

ويقال : بكرة صائمة إذا قامت فلم تدر قال الراجز :

والبكرات شرهن الصائمة

ومصام الشمس حيث تستوى فى منتصف النهار ، وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس :

كأن الثريا علقت فى مصامها بأمراس كتان إلى صم جندل

هذا هو معنى الصوم فى اللغة ، وفى الشريعة هو الإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية .

أما قوله تعالى (كما كتب على الذين من قبلكم) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) فى هذا التشبيه قولان (أحدهما) أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم ، يعنى هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الأنبياء والأمم من لدن آدم إلى عهدكم ، ما أخلى الله أمة من إيجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة ، والشىء الشاق إذا عم سهل تحمله .

(والقول الثانى) أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره ، وهذا ضعيف لأن تشبيه الشىء بالشىء يقتضى استواءهما فى أمر من الأمور فاما أن يقال : إنه يقتضى الإستواء فى كل الأمور فلا ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) أن الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى ، أما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة ، زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون ، وكذبوا فى ذلك أيضاً ، لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه إلى وقت لا يتغير ، ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشراً ، ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعاً فزادوه ، ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال : مابال هذه الثلاثة فأتمه خمسين يوما ، وهذا معنى قوله تعالى (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا) وهذا مروى عن الحسن (وثانيها) أنهم أخذوا بالوثيقة زماناً فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ، ثم لم يزل الأخير يستسن بسنة القرن الذى قبله حتى صاروا إلى خمسين يوما ، ولهذا كره صوم يوم الشك ، وهو مروى عن الشعبى (وثالثها) أن وجه التشبيه أنه

يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراماً على سائر الأمم واحتج القائلون بهذا القول بأن الأمة مجمعة على أن قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) يفيد نسخ هذا الحكم ، فهذا الحكم لابد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه إلا هذا التشبيه وهو قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى ، قال أصحاب القول الأول : قد بينا أن تشبيه شيء بشيء لايدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم أن يكون صومهم مختصاً برمضان ، وأن يكون صومهم مقدراً بثلاثين يوما ، ثم إن هذه الرواية مما ينفر من قبول الإسلام إذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك .

(المسألة الثانية) فى موضع (كما) ثلاثة أقوال (الأول) قال الزجاج موضع (كما) نصب على المصدر لأن المعنى : فرض عليكم فرضاً كالذى فرض على الذين من قبلكم (الثانى) قال ابن الأنبارى يجوز أن يكون فى موضع نصب على الحال من الصيام يرادبها : كتب عليكم الصيام مشبها وممثلا بما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال أبوعلى : هو صفة لمصدر محذوف تقديره : كتابة كما كتب عليهم ، فحذف المصدر وأقيم نعته مقامه قال : ومثله فى الإتساع والحذف قولهم فى صريح الطلاق : أنت واحدة ، ويريدون أنت ذات تطليقة واحدة ، فحذف المضاف والمضاف إليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف إليه .

أما قوله تعالى (لعلكم تتقون) فاعلم أن تفسير (لعل) فى حق الله تعالى قد تقدم ، وأما أن هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) أنه سبحانه بين بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الأشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها ، وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج ، وإنما يسعى الناس لهذين ، كما قيل فى المثل السائر : المرء يسعى لعاريه بطنه وفرجه ؛ فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما ، فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ، ومهوناً عليه أمر الرياسة فى الدنيا وذلك جامع لأسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثنيت عليهم فى كتابى ، وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى أن يقول عند إيجابها (لعلكم تتقون) منبها بذلك على وجه وجوبه لأن ما يمنع النفس عن المعاصى لا بد وأن يكون واجباً (وثانيها) المعنى ينبغى لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم فى التقوى وهذا معنى (لعل) (وثالثها) المعنى : لعلكم تتقون الله بصومكم وتركـكم للشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة فى المطعوم والمنكوح أشد من الرغبة فى سائر الأشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح ، كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من

أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «١٨٤»

قبلكم لعلكم تتقون) إهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها (وخامسها) لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة فى زمرة المتقين لأن الصوم شعارهم والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ أياما معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾ .

اعلم أن فى قوله تعالى (أياما معدودات) مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى انتصاب (أياما) أقوال (الأول) نصب على الظرف ، كأنه قيل : كتب عليكم الصيام فى أيام ، ونظيره قولك : نويت الخروج يوم الجمعة (والثانى) وهو قول الفراء أنه خبر ما لم يسم فاعله ، كقولهم : أعطى زيد مالا (والثالث) على التفسير (والرابع) باضمار أى فصوموا أياما .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى هذه الأيام على قولين (الأول) أنها غير رمضان ، وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ، ورواه عن ابن عباس ، ثم اختلف هؤلاء فقيل : ثلاثة أيام من كل شهر ، عن عطاء ، وقيل : ثلاثة أيام من كل شهر ، وصوم يوم عاشوراء ، عن قتادة ، ثم اختلفوا أيضاً فقال بعضهم : إنه كان تطوعا ثم فرض ، وقيل : بل كان واجباً واتفق هؤلاء على أنه منسوخ بصوم رمضان ، واحتج القائلون بأن المراد بهذه الأيام غير صوم رمضان بوجوه (الأول) ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم ، فدل هذا على أن قبل وجوب رمضان كان صوما آخر واجباً (الثانى) أنه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر فى هذه الآية ، ثم ذكر حكمهما أيضاً فى الآية التى بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان ، فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان ، لكان ذلك تكريرا محضامن غير فائدة وأنه لايجوز (الثالث) أن قوله تعالى فى هذا الموضع (وعلى الذين يطيقونه فدية) يدل على أن الصوم واجب على التخيير ، يعنى : إن شاء صام ، وإن شاء أعطى الفدية ، وأما صوم رمضان فإنه واجب على التعيين ، فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان .

﴿ القول الثانى ﴾ وهو اختيار أكثر المحققين ، كابن عباس والحسن وأبى مسلم أن المراد بهذه

الأيام المعدودات : شهر رمضان قالوا ، وتقريره أنه تعالى قال أولا (كتب عليكم الصيام) وهـذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله تعالى (أياما معدودات) فزال بعض الإحتمال ثم بينه بقوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان ، وإذا أمكن ذلك فلاوجه لحمله على غيره وإثبات النسخ فيه ، لأن كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به .

أما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام « إن صوم رمضان نسخ كل صوم » .

(فالجواب) أنه ليس فى الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لايجوز أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب فى الشرائع المتقدمة ، لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا للبعض ، فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره .

سلمنا أن هذا الخبر يقتضى أن يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت فى شرعه ، ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخاً لصيام وجب بغير هذه الآية فمن أين لنا أن المرادبهذهالآية غير شهر رمضان .

﴿ وأما حجتهم الثانية ﴾ وهى أن هذه الأيام لو كانت هى شهر رمضان ، لكان حكم المريض والمسافر مكررا .

(فالجواب) أن فى الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين ، بل كان التخيير ثابتاً بينه وبين الفدية ، فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية دون القضاء ، ويجوز أيضاً أنه لافدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التى يفارق بها المقيم ، فلما لم يكن ذلك بعيداً بين تعالى أن إفطار المسافر والمريض فى الحكم خلاف التخيير فى حكم المقيم ، فإنه يجب عليهما القضاء فى عدة من أيام أخر ، فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح والزمه بالصوم حتما ، كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير إلى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله فى الصوم ، فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت فى رخصة الإفطار ووجوب القضاء كحالهما أولا ، فهـذا هو الفائدة فى إعادة ذكر حكم المسافر والمريض ، لا لأن الايام المعدودات سوى شهر رمضان .

﴿ وأما حجتهم الثالثة ﴾ وهى قولهم صوم هذه الأيام واجب مخير ، وصوم شهر رمضان واجب معين .

فجوابه ماذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجباً مخيرا ، ثم صار معينا ، فهـذا تقرير هـذا القول ، واعلم أن على كلا القولين لابد من تطرق النسخ إلى هـذه الآية ، أما على القول الأول فظاهر ، وأما على القول الثانى فلان هـذه الآية تقتضى أن يكون صوم رمضان

واجباً مخيراً والآية التى بعدها تدل على التعيين ، فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية ، وفيه إشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ناسخاً للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح .

(وجوابه) أن الاتصال فى التلاوة لا يوجب الاتصال فى النزول وهذا كما قاله الفقهاء فى عدة المتوفى عنها زوجها أن المقدم فى التلاوة وهو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد مايجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا : إن ذلك فى التلاوة أما فى الإنزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشر هى المتأخرة فصح كونها ناسخة وكذلك نجد فى القرآن آية مكية متأخرة فى التلاوة عن الآية المدنية وذلك كثير .

(المسألة الثالثة) فى قوله (معدودات) وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم (وثانيهما) قلائل كقوله تعالى (دراهم معدودة) وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط فى معرفة تقديره ، وأما الكثير فانه يصب صباً ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام كأنه سبحانه يقول : إنى رحمتكم وخففت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله ، ولا صيام أكثره ، ولو شئت لفعلت ذلك ولكنى رحمتكم وماأوجبت الصوم عليكم إلا فى أيام قليلة ، وقال بعض المحققين : يجوز أن يكون قوله (أياما معدودات) من صلة قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه ، وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وإن اختلفت المدتان فى الطول والقصر ، ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه إيانا أن فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان إلا مدة قليلة لا تشتد مشقتها ، فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الأمم ، ومسهلا أمر التكاليف على كل الأمم .

أما قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أوعلى سفر فعدة من أيام أخر) فالمراد منه أن فرض الصوم فى الأيام المعدودات إنما يلزم الأصحاء المقيمين فاما من كان مريضاً أومسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الأيام إلى أيام أخر قال القفال رحمه الله : انظروا إلى عجيب مانبه الله عليه من سعة فضله ورحمته فى هذا التكليف ، وأنه تعالى بين فى أول الآية أن لهذه الأمة فى هذا التكليف أسوة بالأمة المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا أن الأمور الشاقة إذا عمت خفت ، ثم ثانيا بين وجه الحكمة فى إيجاب الصوم ، وهو أنه سبب لحصول التقوى ، فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ، ثم ثالثاً : بين أنه مختص بأيام معدودة ، فانه لو جعله أبداً أو فى أكثر الأوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعاً : أنه خصه من الأوقات بالشهر الذى أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ، ثم بين خامساً : إزالة المشقة فى إلزامه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى إلى أن يصيروا إلى الرفاهية والسكون ، فهوسبحانه راعى فى إيجاب الصوم هذه

الوجوه من الرحمة ولله الحمد على نعمه كثيراً ، إذا عرفت هذا فنقول فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً) إلى قوله (أخر) فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم مريضاً أو مسافراً فأفطر فليقض ، وإذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الإستقبال لا الماضى ، كما تقول : من أتانى أتيته .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحى بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به ، واختلفوا فى المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال (أحدها) أن أى مريض كان ، وأى مسافر كان ، فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على أقل أحواله ، وهذا قول الحسن وابن سيرين ، يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان وهو يأكل ، فاعتل بوجع أصبعه (وثانيها) أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد ، وبالمسافر الذى يكون كذلك ، وهـذا قول الأصم ، وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال (وثالثها) وهو قول أكثر الفقهاء : أن المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى إلى ضرر فى النفس أو زيادة فى العلة ، إذ لا فرق فى الفعل بين مايخاف منه وبين مايؤدى إلى مايخاف منه كالمحموم إذا خاف أنه لو صام تشتد حماه ، وصاحب وجع العين يخاف إن صام أن يشتد وجع عينه ، قالوا : وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن فى الامراض ماينقصه الصوم ، فالمراد إذن منه ما يؤثر الصوم فى تقويته ، ثم تأثيره فى الأمر اليسير لاعبرة به ، لأن ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضاً ، فاذن يجب فى تأثيره ما ذكرناه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أصل السفر من الكشف وذلك أنه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم والمسفرة المكنسة ، لأنها تسفر التراب عن الأرض ، والسفير الداخل بين اثنين للصلح ، لأنه يكشف المكروه الذى اتصل بهما ، والمسفر المضىء ، لأنه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب ، لأنه يكشف عن المعانى ببيانه ، وأسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب ، قال الازهرى : وسمى المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء ، وسمى السفر سفرا لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم ، ويظهر ماكان خافيا منهم ، واختلف الفقهاء فى قدر السفر المبيح للرخص ، فقال داود : الرخص حاصلة فى كل سفر ولو كان السفر فرسخا ، وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا ، فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى مافى الباب أنه يروى خبر واحد فى تخصيص هذا العموم ، لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز ، وقال الأوزاعى : السفر المبيح مسافة يوم : وذلك لأن أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم ، وأما الأكثر فليس عدد أولى من عدد ، فوجب الاقتصار على الواحد ، ومذهب الشافعى أنه مقدر بستة عشر فرسخا ، ولا يحسب منه مسافة الإياب ، كل فرسخ ثلاثة

أميال بأميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى قدر أميال البادية ، كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهى أربعة آلاف خطوة ، فان كل ثلاث أقدام خطوة ، وهذا مذهب مالك وأحمد وإسحق وقال أبو حنيفة والثورى : رخص السفر لا تحصل إلا فى ثلاث مراحل أربعة وعشرين فرسخاً ، حجة الشافعى وجهان (الأول) قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقاً ترك العمل به فيما إذا كان السفر مرحلة واحدة لأن تعب اليوم الواحد يسهل تحمله ، أما إذا تكرر التعب فى اليومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف .

(الحجة الثانية) من الخبر : وهو مارواه الشافعى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا فى أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان ، قال أهل اللغة : وكل بريد أربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخاً ، وروى عن الشافعى أيضاً أن عطاء قال لابن عباس : أقصر إلى عرفة ؟ فقال : لا . فقال إلى مر الظهران ؟ فقال : لا . ولكن اقصر إلى جدة وعسفان والطائف ، قال مالك : بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد ، وحجة أبى حنيفة أيضاً من وجهين (الأول) أن قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه فى ثلاثة أيام بسبب الإجماع على أن هذا القدر مرخص ، والأقل منه مختلف فيه ، فوجب أن يبقى وجوب الصوم .

(الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام «يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن» دل الخبر على أن لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام ، ولا يكون كذلك حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة أيام ، لأنه عليه الصلاة والسلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة .

(والجواب عن الأول) أنه معارض بما ذكرناه من الآية فان رجحوا جانبهم بأن الاحتياط فى العبادات أولى ، رجحنا جانبنا بأن التخفيف فى رخص السفر مطلوب الشرع ، بدليل قوله عليه السلام «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته» والترجيح لهذا الجانب ، لأن الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط (والجواب عن الثانى) أنه عليه السلام قال «يمسح المقيم يوما وليلة» وهذا لايدل على أنه لا تحصل الإقامة فى أقل من يوم وليلة ، لأنه لونوى الإقامة فى موضع الإقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله «والمسافر ثلاثة أيام» لايوجب أن لا يحصل السفر فى أقل من ثلاثة أيام .

(المسألة الرابعة) لقائل أن يقول : رعاية اللفظ تقتضى أن يقال : فمن كان منكم مريضاً أو مسافراً ولم يقل هكذا بل قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر) .

(وجوابه) أن الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات : فان حصلت حصلت وإلا فلا وأما السفر فليس كذلك لأن الإنسان إذا نزل فى منزل فان عدم الإقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفراً وإن عدم السفر كان هو فى ذلك السكون مسافراً فاذن كونه مسافراً أمر يتعلق بقصده واختياره ، فقوله (على سفر) معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ (العدة) فعلة من العد ، وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا .

فان قيل : كيف قال (فعدة) على التنكير ولم يقل فعدتها أى فعدة الأيام المعدودات .

قلنا : لأنا بينا أن العدة بمعنى المعدود فأمر بأن يصوم أياماً معدودة مكانها والظاهر أنه لا يأتى إلا بمثل ذلك العدد فأغنى ذلك عن التعريف بالإضافة .

﴿ المسألة السادسة ﴾ (عدة) قرئت مرفوعة ومنصوبة ، أما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف ، وأما إضمار (عليه) فيدل عليه حرف الفاء . وأما النصب فعلى معنى : فليصم عدة .

﴿ المسألة السابعة ﴾ ذهب قوم من علماء الصحابة إلى أنه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، ونقل الخطابى فى اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام فى السفر قضى فى الحضر ، وهذا اختيار داود ابن على الاصفهانى ، وذهب أكثر الفقهاء إلى أن الإفطار رخصة فان شاء أفطر وإن شاء صام حجة الاولين من القرآن والخبر أما القرآن فمن وجهين (الأول) أنا إن قرأنا (عدة) بالنصب كان التقدير : فليصم عدة من أيام أخر وهـذا للايجاب ، ولو أنا قرأنا بالرفع كان التقدير : فعليه عدة من أيام ، وكلمة (على) للوجوب فثبت أن ظاهر القرآن يقتضى إيجاب صوم أيام أخر ، فوجب أن يكون فطر هـذه الأيام واجباً ضرورة أنه لا قائل بالجمع .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أنه تعالى أعاد فيها بعد ذلك هـذه الآية ، ثم قال عقيبها (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولابد وأن يكون هـذا اليسر والعسر شيئاً تقدم ذكرهما ، وليس هناك يسر إلا أنه أذن للمريض والمسافر فى الفطر ، وليس هناك عسر إلا كونهما صائمين فكان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) معناه يريد منكم الإفطار ولا يريد منكم الصوم ، فذلك تقرير قولنا ، وأما الخبر فاثنان (الأول) قوله عليه السلام « ليس من البر الصيام فى السفر » لا يقال هـذا الخبر وارد عن سبب خاص ، وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهده العطش ، فقال « ليس من البر الصيام فى السفر » لأنا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والثانى) قوله عليه الصلاة والسلام « الصائم فى

السفر كالمفطر فى الحضر » .

أما حجة الجمهور : فهى أن فى الآية إضماراً لأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام أخر وتمام تقرير هذا الكلام أن الإضمار فى كلام الله جائز فى الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا أما بيان الجواز فكما فى قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم) إلى قوله (أوبه أذى من رأسه ففدية) أى فحلق فعليه فدية فثبت أن الإضمار جائز ، أما أن الدليل دل على وقوعه فنى تقريره وجوه (الأول) قال القفال : قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين (الأول) أنا إذا أجرينا ظاهر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) على العموم لزمنا الإضمار فى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الإضمار كان تحمل التخصيص أولى (والثانى) وهو أن ظاهر قوله تعالى (فليصمه) يقتضى الوجوب عيناً ، ثم إن هذا الوجوب منتف فى حق المريض والمسافر ، فهذه الآية مخصوصة فى حقهما على جميع التقديرات سواء أجرينا قوله تعالى فعليه (عدة من أيام أخر) على ظاهره أو لم نفعل ذلك وإذا كان كذلك وجب إجراء هذه الآية على ظاهرها من غير إضمار .

﴿ الوجه الثانى ﴾ ما ذكره الواحدى فى كتاب البسيط، فقال : القضاء إنما يجب بالإفطار لا بالمرض والسفر ، فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر ، دل على أنه لا بد من إضمار الإفطار وهذا فى غاية السقوط لأن الله تعالى لم يقل : فعليه قضاء مامضى بل قال : فعليه صوم عدة من أيام أخر وإيجاب الصوم عليه فى أيام أخر لا يستدعى أن يكون مسبوقا بالإفطار .

﴿ الوجه الثالث ﴾ ما روى أبو داود فى سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة الأسلمى سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هل أصوم على السفر ؟ فقال عليه الصلاة والسلام «صم إن شئت وأفطر إن شئت» ولقائل أن يقول : هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لأن ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الأيام ، فرفع هذا الخبر غير جائز إذا ثبت ضعف هذه الوجوه ، فالاعتماد فى إثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية (وأن تصوموا خير لكم) وسيأتى بيان وجه الاستدلال إن شاء الله تعالى .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان :

(الفرع الأول) اختلفوا فى أن الصوم أفضل أم الفطر ؟ فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبى أوفى الصوم أفضل وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة ومالك والثورى وأبى يوسف ومحمد ، وقالت طائفة أفضل الأمرين الفطر وإليه ذهب ابن المسيب والشعبى والأوزاعى وأحمد وإسحق ، وقالت فرقة ثالثة : أفضل الأمرين أيسرهما على المرء .

(حجة الأولين) قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) .

(حجة الفرقة الثانية) أن القصر فى الصلاة أفضل ، فوجب أن يكون الإفطار أفضل .

(والجواب) أن من أصحابنا من قال : الاتمام أفضل إلا أنه ضعيف ، والفرق من وجهين : (أحدهما) أن الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة إذا قصرها (والثانى) أن فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر .

(حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فهذا يقتضى أنه إن كان الصوم أيسر عليه صام وإن كان الفطر أيسر أفطر .

(الفرع الثانى) أنه إذا أفطر كيف يقضى ؟ فمذهب على وابن عمر والشعبى أنه يقضيه متتابعاً وقال الباقون : التتابع مستحب وإن فرق جاز حجة الاولين وجهان (الأول) أن قراءة أبى (فعدة من أيام متتابعات) (والثانى) أن القضاء نظير الأداء فلما كان الأداء متتابعاً ، فكذا القضاء .

(حجة الفرقة الثانية) أن قوله (فعدة من أيام أخر) نكرة فى سياق الإثبات ، فيكون ذلك أمراً بصوم أيام على عدد تلك الأيام مطلقاً ، فيكون التقييد بالتتابع مخالفاً لهذا التعميم ، وعن أبى عبيدة ابن الجراح أنه قال : إن الله لم يرخص لكم فى فطره وهو يريد أن يشق عليكم فى قضائه ، إن شئت فواتر وإن شئت ففرق والله أعلم .

وروى أن رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم على أيام من رمضان أفيجزينى أن أقضيها متفرقا فقال له « أرأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما كان يجزيك ؟ فقال : نعم . قال : فالله أحق أن يعفو ويصفح » .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ (أخر) لا ينصرف لأنه حصل فيه سببان الجمع والعدل أما الجمع فلأنها جمع أخرى ، وأما العدل فلأنها جمع أخرى ، وأخرى تأنيث آخر ، وآخر على وزن أفعل ، وما كان على وزن أفعل فانه إما أن يستعمل مع (من) أو مع الألف واللام ، يقال : زيد أفضل من عمرو وزيد الأفضل ، وكان القياس أن يقال رجل آخر من زيد كما تقول قدم أمن عمرو ، إلا أنهم حذفوا لفظ (من) لأن لفظه اقتضى معنى (من) فأسقطوا (من) اكتفاء بدلالة اللفظ عليه ، والألف واللام منافيان (من) فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار أخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم نظائرها ، لأن الألف واللام استعملتا فيها ثم حذف .

أما قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ القراءة المشهورة المتواترة (يطيقونه) وقرأ عكرمة وأيوب السختيانى وعطاء (يطيقونه) ومن الناس من قال : هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال

ابن جنى : أما عين الطاقة فواو كقولهم : لا طاقة لى به ولا طوق لى به وعليه قراءة (يطوقونه) فهو يفعلونه فهو كقولك : يجشمونه . أى يكلفونه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى المراد بقوله (وعلى الذين يطيقونه) على ثلاثة أقوال (الأول) أن هذا راجع إلى المسافر والمريض وذلك لأن المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهما من يطيق الصوم .

﴿ وأما القسم الأول ﴾ فقد ذكر الله حكمه فى قوله (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر .

﴿ وأما القسم الثانى ﴾ وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم ، فاليهما الإشارة بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فكأنه تعالى أثبت للمريض وللمسافر حالتين فى إحداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهى حال الجهد الشديد لو صام (والثانية) أن يكون مطيقاً للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية .

﴿ القول الثانى ﴾ وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المقيم الصحيح خيره الله تعالى أولا بين هذين ، ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقاً معينا .

﴿ القول الثالث ﴾ أنه نزلت هـــذه الآية فى حق الشيخ الهرم قالوا : وتقريره من وجهين : (أحدهما) أن الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادراً على الشىء على وجه السهولة أما الطاقة فهو اسم لمن كان قادراً على الشىء مع الشدة والمشقة فقوله (وعلى الذين يطيقونه) أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة .

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى تقرير هذا القول القراءة الشاذة (وعلى الذين يطيقونه) فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ، ومعلوم أن هـــذا لا يصح إلا فى حق من قدر على الشىء مع ضرب من المشقة .

إذا عرفت هذا فنقول : القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (أحدهما) وهو قول السدى : أنه هو الشيخ الهرم ، فعلى هـذا لا تكون الآية منسوخة ، يروى أن أنساً كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون : إنها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصرى عن الحامل والمرضع إذا خافتا على نفسهما وعلى ولديهما فقال : فأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقضى .

واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية ، أما الحامل والمرضع إذا أفطرتا فهل عليهما الفدية ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه : عليهما الفدية ، فقال أبو حنيفـة : لا تجب حجة الشـافعى أن قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) يتناول الحامل والمرضع ، وأيضاً الفدية واجبة

على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضاً عليهما ، وأبو حنيفة فرق فقال : الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية ، أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما ، فلو أوجبنا الفدية عليهما أيضاً كان ذلك جمعاً بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل ، فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة فى تفسير قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) .

﴿ أما القول الأول ﴾ وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على صحته من وجوه (أحدها) أن المرض المذكور فى الآية . إما أن يكون هو المرض الذى يكون فى الغاية ، وهو الذى لا يمكن تحمله ، أو المراد كل ما يسمى مرضاً ، او المراد منه ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين ، والقسم الثانى باطل بالإتفاق ، والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة ، وكل مرتبة منها فانها بالنسبة إلى مافوقها ضعيفة وبالنسبة إلى مافوقها إلى ماتحتها قوية ، فإذا لم يكن فى اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الأصل ، ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الأول ، وذلك لأنه مضبوط ، فحمل الآية عليه أولى لأنه لا يفضى إلى صيرورة الآية مجملة .

إذا ثبت هذا فنقول : أول الآية دل على إيجاب الصوم ، وهو قوله : كتب عليكم الصيام أياما معدودات ثم بين أحوال المعذورين ، ولما كان المعذورن على قسمين : منهم من لا يطيق الصوم أصلا ، ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة ، فالله تعالى ذكر حكم القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثانى .

﴿ الحجة الثانية ﴾ فى تقرير هذا القول أنه لايقال فى العرف للقادر القوى : إنه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا فى حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن على أقوالكم لا بد من إيقاع النسخ فى هذه الآية وعلى قولنا لا يجب ، ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون فى اللفظ ما يدل عليه غير جائز .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها آية شهود الشهر ، وذلك غير جائز لأنه تعالى قال فى آخر تلك الآية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) لائقاً بهذا الموضع ، لأن هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ، ورفع وجوبه على سبيل التخيير ، فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتا للعسر فكيف يليق به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

واحتج القاضى رحمه الله على فساد قول الأصم فقال : إن قوله (وعلى الذين يطيقونه) معطوف على المسافر والمريض ، ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الأصم .

(والجواب) أنا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين فى الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم البتة ، والمراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم ، فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا أن القول الذى اختاره الأصم ليس بضعيف ، أما إذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقى القولان الآخران ، وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثانى ، واختاره الشافعى واحتج على فساد القول الثالث ، وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال : لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال فى آخر الآية (وأن تصوموا خير لكم) لأنه لا يطيقه ، ولقائل أن يقول : هذا محمول على الشيخ الهرم الذى يطيق الصوم ولكنه يشق عليه ، وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له : لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فإن العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثوابا .

أما قوله تعالى (فدية طعام مسكين) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وابن عامر (فدية) بغير تنوين (طعام) بالكسر مضافاً إليه (مساكين) جمعا ، والباقون (فدية) منونة (طعام) بالرفع (مسكين) مخفوض ، أما القراءة الأولى ففيها بحثان (الأول) أنه ما معنى إضافة فدية إلى طعام ؟ فنقول فيه وجهان (أحدهما) أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام ، فهذا من باب إضافة الموصوف إلى الصفة ، كقولهم : مسجد الجامع وبقلة الحمقاء (والثانى) قال الواحدى : الفدية اسم للقدر الواجب ، والطعام اسم يعم الفدية وغيرها ، فهذه الإضافة من الإضافة التى تكون بمعنى (من) كقولك : ثوب خز وخاتم حديد ، والمعنى : ثوب من خز وخاتم من حديد ، فكذا ههنا التقدير : فدية من طعام فأضيفت الفدية إلى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام .

﴿ البحث الثانى ﴾ أن فى هذه القراءة جمعوا المساكين لأن الذين يطيقونه جماعة ، وكل واحد منهم يلزمه مسكين ، وأما القراءة الثانية وهى (فدية) بالتنوين فجعلوا ما بعده مفسراً له ووحدوا المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الفدية فى معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم على الشىء وعند أبى حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره ، وهو مدان وعند الشافعى مد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج الجبائى بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال : الضمير فى قوله (وعلى الذين يطيقونه) عائد إلى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم ، لأنه أوجب عليه الفدية ، وإنما يجب عليه الفدية إذا لم يصم ، فدل هذا على أن القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون الضمير عائداً إلى الفدية ؟ .

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ

قلنا لوجهين (أحدهما) أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير إليها (والثانى) أن الضمير مذكر والفديه مؤنثة ، فإن قيل : هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا : كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل ، والحقائق لا تتغير .

أما قوله تعالى (فمن تطوع خيراً فهو خير له) ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكيناً أو أكثر (والثانى) ان يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهرى : من صام مع الفدية فهو خير له .

أما قوله (وأن تصوموا خير لكم) ففيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطاباً مع الذين يطيقونه فقط ، فيكون التقدير : وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية (والثانى) أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم ، أعنى المريض والمسافر والذين يطيقونه ، وهذا أولى لأن اللفظ عام ، ولا يلزم من اتصاله بقوله (وعلى الذين يطيقونه) أن يكون حكمه مختصاً بهم ، لأن اللفظ عام ولا منافاة فى رجوعه إلى الكل ، فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين أنه لابد من الإضمار فى قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) وأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام أخر (الثالث) أن يكون قوله (وأن تصوموا خير لكم) عطفا عليه على أول الآية فالتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم .

أما قوله (إن كنتم تعلمون) أى أن الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خير لكم (الثانى) أن آخر الاية متعلق بأولها والتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خيرلكم إن كنتم تعلمون أى أنكم إذا تدبرتم علمتم ما فى الصوم من المعانى المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه فى صدر هذه الآية (الثالث) أن العالم بالله لابد وأن يكون فى قلبه خشية الله على ما قال (إنما يخشى الله من عباده العلماء) فذكر العلم والمراد الخشية ، وصاحب الخشية يراعى الإحتياط والاحتياط فى فعل الصوم ، فكأنه قيل : إن كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم .

قوله تعالى ﴿ شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر

وَلِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «١٨٥»

ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الشهر مأخوذ من الشهرة يقال ، شهر الشيء يشهر شهرة وشهرا إذا ظهر ، وسمى الشهر شهراً لشهرة أمره وذلك لأن حاجات الناس ماسة إلى معرفته بسبب أوقات ديونهم ، وقضاء نسكهم فى صومهم وحجهم ، والشهرة ظهور الشيء وسمى الهلال شهراً لشهرته وبيانه قال بعضهم سمى الشهر شهراً باسم الهلال .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد : إنه اسم الله تعالى ، ومعنى قول القائل : شهر رمضان أى شهر الله وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا : جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى » .

﴿ القول الثانى ﴾ أنه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان ، ثم اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه (الأول) مانقل عن الخليل أنه من الرمضاء بسكون الميم ، وهو مطر يأتى قبل الخريف يطهر وجه الأرض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الأرض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الأمة من الذنوب ويطهر قلوبهم (الثانى) أنه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس ، والإسم الرمضاء ، فسمى هذا الشهر بهذا الإسم إما لارتماضهم فى هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته ، كما سموه تابعاً لأنه كان يتبعهم أى يزعجهم لشدته عليهم ، وقيل : لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التى وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر ، وقيل : سمى بهذا الإسم لأنه يرمض الذنوب أى يحرقها ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إنما سمى رمضان لأنه يرمض ذنوب عباد الله » (الثالث) أن هذا الإسم مأخوذ من قولهم : رمضت النصل أرمضه رمضاً إذا دفعته بين حجرين ليرق ، ونصل رميض ومرموض ، فسمى هذا الشهر : رمضان ، لأنهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم ، وهذا القول يحكى عن الأزهرى (الرابع) لو صح قولهم : إن رمضان اسم الله تعالى ، وهذا الشهر أيضاً سمى بهذا الإسم ، فالمعنى أن الذنوب تتلاشى فى جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت ، وهذا الشهر أيضاً رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق فى جنب بركته .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرىء (شهر) بالرفع وبالنصب ، أما الرفع ففيه وجوه (أحدها) وهو قول الكسائى أنه ارتفع على البدل من الصيام ، والمعنى : كتب عليكم شهر رمضان (والثانى) وهو قول الفراء والأخفش أنه خبر مبتدأ محذوف بدل من قوله (أياما) كأنه قيل : هى شهر رمضان ، لأن

قوله (شهر رمضان) تفسير للأيام المعدودات وتبيين لها (الثالث) قال أبو على : إن شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر ، كأنه لما تقدم (كتب عليكم الصيام) قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أى صيامه (الرابع) قال بعضهم : يجوز أن يكون مبتدأ وخبره (الذى) مع صلته كقوله زيد الذى فى الدار ، قال أبو على : والأشبه أن يكون (الذى) وصفاً ليكون لفظ القرآن نصاً فى الأمر بصوم الشهر ، لأنك إن جعلته خبراً لم يكن شهر رمضان منصوصاً على صومه بهذا اللفظ ، إنما يكون مخبراً عنه بإنزال القرآن فيه ، وإيضاً إذا جعلت (الذى) وصفاً كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر كقولك : شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب ففيها وجوه (أحدها) التقدير : صوموا شهر رمضان (وثانيها) على الإبدال من أيام معدودات (وثالثها) أنه مفعول (وأن تصوموا) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بأن قيل : فعلى هذا التقدير يصير النظم : وأن تصوموا رمضان الذى أنزل فيه القرآن خير لكم ، وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لأن المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشىء الواحد وإيقاع الفصل بين الشىء وبين نفسه غير جائز .

أما قوله (أنزل فيه القرآن) اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص ، وذلك هو أن الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية ، وهو أنه أنزل فيه القرآن ، فلا يبعد أيضاً تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ، مما يحقق ذلك أن الأنوار الصمدية متجلية أبداً يمتنع عليها الإخفاء والاحتجاب إلا أن العلائق البشرية مانعة من ظهورها فى الأرواح البشرية والصوم أقوى الأسباب فى إزالة العلائق البشرية ولذلك فان أرباب المكاشفات لا سبيل لهم إلى التوصل إليها إلا بالصوم ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السموات » فثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصاً بنزول القرآن ، وجب أن يكون مختصاً بالصوم ، وفى هذا الموضع أسرار كثيرة والقدر الذى أشرنا إليه كاف ههنا ، ثم ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله تعالى (أنزل فيه القرآن) فى تفسيره قولان (الأول) وهو اختيار الجمهور : أن الله تعالى أنزل القرآن فى رمضان عن النبى صلى الله عليه وسلم « نزل صحف إبراهيم فى أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والإنجيل لثلاث عشر والقرآن لأربع وعشرين» وههنا سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة ، وإنما نزل عليه فى مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا ، وكما نزل بعضه فى رمضان نزل بعضه فى سائر الشهور ، فما معنى تخصيص إنزاله برمضان .

(والجواب عنه من وجهين) (الأول) أن القرآن أنزل فى ليلة القدر جملة إلى سماء الدنيا ، ثم نزل إلى الأرض نجوما ، وإنما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فإنه لايبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة فى إنزال ذلك إليهم أو كان فى المعلوم أن فى ذلك مصلحة للرسول عليه السلام فى توقع الوحى من أقرب الجهات ، أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام ، لأنه كان هو المأمور بإنزاله وتأديته ، أما الحكمة فى إنزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحناها فى سورة الفرقان فى تفسير قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك) .

(الجواب الثانى عن هذا السؤال) أن المراد منه أنه ابتدىء إنزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن إسحاق وذلك لأن مبادىء الملل والدول هى التى يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ولأنها أيضاً أوقات مضبوطة معلومة .

واعلم أن الجواب الأول لايحتاج فيه إلى تحمل شىء من المجاز وههنا يحتاج فانه لابد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه .

﴿ السؤال الثانى ﴾ كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول ، وبين قوله تعالى (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) وبين قوله (إنا أنزلناه فى ليلة مباركة) .

(والجواب) روى أن ابن عمر استدل بهذه الآية وبقوله (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) أن ليلة القدر لابد وأن تكون فى رمضان ، وذلك لأن ليلة القدر إذا كانت فى رمضان كان إنزاله فى ليلة القدر إنزالا له فى رمضان ، وهذا كمن يقول : لقيت فلاناً فى هذا الشهر فيقال له . فى أى يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الأول فكذا ههنا .

﴿ السؤال الثالث ﴾ أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال : إن الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا فى ليلة القدر ثم أنزله إلى محمد صلى الله عليه وسلم منجما إلى آخر عمره ، ويحتمل أيضاً أن يقال : إنه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا من القرآن مايعلم أن محمداً عليه السلام وأمته يحتاجون إليه فى تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبداً مادام فأيهما أقرب إلى الصواب .

(الجواب) كلاهما محتمل ، وذلك لأن قوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) يحتمل أن يكون المراد منه الشخص ، وهو رمضان معين ، وأن يكون المراد منه النوع ، وإذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف .

﴿ القول الثانى ﴾ فى تفسير قوله (أنزل فيه القرآن) قال سفيان بن عيينة : أنزل فيه القرآن معناه أنزل فى فضله القرآن ، وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال : ومثله أن يقال : أنزل فى الصديق كذا

آية : يريدون فى فضله قال ابن الانبارى : أنزل فى إيجاب صومه على الخلق القرآن ، كما يقول : أنزل الله فى الزكاة كذا و كذا يريد فى إيجابها وأنزل فى الخمر كذا يريد فى تحريمها .

(المسألة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله ، واختلفوا فى اشتقاقه ، فروى الواحدى فى البسيط عن محمد بن عبد الله بن الحكم أن الشافعى رضى الله عنه كان يقول : إن القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل ، قال ويهمز قراءة ولا يهمز القرآن كما يقول (وإذا قرأت القرآن) قال الواحدى : وقول الشافعى أنه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب إلى أنه غير مشتق ، وذهب آخرون إلى أنه مشتق ، واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه ، أما الأولون فلهم فيه اشتقاقان (أحدهما) أنه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممت أحدهما إلى الآخر ، فهو مشتق من قرن والإسم قران غير مهموز ، فسمى القران قرانا إما لأن مافيه من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض ، أو لان مافيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض ، أو لأن مافيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض ، أعنى اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب ، وعلى الأخبار عن المغيبات ، وعلى العلوم الكثيرة ، فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والإسم قران غير مهموز (وثانيهما) قال الفراء : أظن أن القرآن سمى من القرائن ، وذلك لأن الآيات يصدق بعضها بعضا على ماقال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) فهى قرائن ، وأما الذين همزوا فلهم وجوه (أحدها) أنه مصدر القراءة يقال : قرأت القرآن فأنا أقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا ، فهو مصدر ، ومثل القرآن من المصادر : الرجحان والنقصان والخسران والغفران ، قال الشاعر :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة ، وقال الله سبحانه وتعالى (إن قرآن الفجر كان مشهوداً) هذا هو الأصل ، ثم إن المقروء يسمى قرآنا ، لأن المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشرب : شراب وللمكتوب كتاب ، واشتهر هذا الإسم فى العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة : إنه مأخوذ من القرء وهو الجمع ، قال عمرو :

هجان اللون لم تقرأ جنينا

أى لم تجمع فى رحمها ولدا ، ومن هذا الأصل : قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم فى رحمها ، فسمى القرآن قرآنا ، لأنه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو أنه سمى قرآنا ، لأن القارىء يكتبه ، وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب : ما قرأت الناقة سلى قط ، أى مارمت بولد وما أسقطت ولدا قط وما طرحت ، وسمى الحيض ، قرأ لهذا التأويل ، فالقرآن

يلفظه القارىء من فيه ويلقيه فسمى قرآنا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) أن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج ، والإنزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ، ولهذا قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل) إذا ثبت هذا فنقول : لما كان المراد ههنا من قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) أنزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا ، لاجرم ذكره بلفظ الإنزال دون التنزيل ، وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الأقوال . أما قوله (هدى للناس) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ بينا تفسير الهدى فى قوله تعالى (هدى للمتقين) .

والسؤال أنه تعالى جعل القرآن فى تلك الآية هدى للمتقين ، وههنا جعله هدى للناس ، فكيف وجه الجمع ؟ وجوابه ما ذكرناه هناك .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (هدى للناس وبينات) نصب على الحال ، أى أنزل وهو هداية للناس إلى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدى إلى الحق ويفرق بين الحق والباطل .

أما قوله تعالى (وبينات من الهدى والفرقان) ففيه إشكال وهو أن يقال : مامعنى قوله (وبينات من الهدى) بعد قوله (هدى) .

وجوابه من وجوه (الأول) أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى ، ثم الهدى على قسمين : تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا ، وتارة لا يكون كذلك ، والقسم الأول لاشك أنه أفضل فكأنه قيل : هو هدى لأنه هو البين من الهدى ، والفارق بين الحق والباطل ، فهذا من باب مايذكر الجنس ويعطف نوعه عليه ، لكونه أشرف أنواعه ، والتقدير كأنه قيل : هذا هدى ، وهذا بين من الهدى ، وهذا بينات من الهدى ، ولا شك أن هذا غاية المبالغات (الثانى) أن يقال : القرآن هدى فى نفسه ، ومع كونه كذلك فهو أيضاً بينات من الهدى والفرقان ، والمراد بالهدى والفرقان : التوراة والإنجيل قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان) وقال (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون) وقال (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكراً للمتقين) فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى فى نفسه ففيه أيضاً هدى من الكتب المتقدمة التى هى هدى وفرقان (الثالث) أن يحمل الأول على أصول الدين ، والهدى الثانى على فروع الدين ، فحينئذ يزول التكرار والله أعلم .

وأما قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ نقل الواحدى رحمه الله فى البسيط عن الأخفش والمازنى أنهما قالا : الفاء فى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) زائدة ، قالا : وذلك لأن الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء

أو تكون زائدة ، وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ، ومن زيادة الفاء قوله تعالى (قل إن الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردون إلى عالم الغيب) .

وأقول : يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصاً بالفضيلة العظيمة التى لا يشاركه سائر الشهور فيها ، فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ، ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل : لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فأنتم أيضاً خصوه بهذه العبادة ، أما قوله تعالى (فانه ملاقيكم) الفاء فيه غير زائدة وأيضاً بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كأنه قيل : لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغنى الحذر عن القدر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (شهد) أى حضر والشهود الحضور ، ثم ههنا قولان (أحدهما) أن مفعول شهد محذوف لأن المعنى : فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافراً وقوله (الشهر) انتصابه على الظرف وكذلك الهاء فى قوله (فليصمه) .

﴿ والقول الثانى ﴾ مفعول (شهد) هو (الشهر) والتقدير : من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال : شهدت عصر فلان ، وأدركت زمان فلان ، واعلم أن كلا القولين لا يتم إلا بمخالفة الظاهر ، أما القول الأول فانما يتم بإضمار أمر زائد ، وأما القول الثانى فيوجب دخول التخصيص فى الآية ، وذلك لأن شهود الشهر حاصل فى حق الصبى والمجنون والمريض والمسافر مع أنه لم يجب على واحد منهم الصوم إلا أنا بينا فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص والإضمار فالتخصيص أولى ، وأيضاً فلانا على القول الأول لما التزمنا الإضمار لا بد أيضاً من التزام التخصيص لأن الصبى والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج إلى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الاول لا يتمشى إلا مع التزام الإضمار والتخصيص والقول الثانى يتمشى بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثانى أولى هذا ما عندى فيه مع أن أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا إلى الأول .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الألف واللام فى قوله (فمن شهد منكم الشهر) للمعهود السابق وهو شهر رمضان ، ونظيره قوله تعالى (لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فاذ لم يأتوا بالشهداء) أى فاذ لم يأتوا بالشهداء الاربعة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أن فى الآية إشكالا وهو أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم ومالم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره ، فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزاء الأخير من الشهر وظاهر هذه الآية يقتضى أن عند شهود الجزء الاخير من الشهر

يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال ، لأنه يفضي إلى إيقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع ، فلهذا الدليل علمنا أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، وأنه لا بد من صرفها إلى التأويل ، وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقريره : من شهد جزأ من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر ، فعلى هذا : من شهد هلال رمضان فقد شهد جزأ من أجزاء الشهر ، وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء ، وهو الأمر بصوم كل الشهر ، وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه إلا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور .

واعلم أن المنقول عن علي أن المراد من هذه الآية ، فمن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه لا يصح البتة إلا هذا القول ، ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان (أحدهما) أنه إذا شهد أول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (والثاني) أنه إذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر .

(أما الأول) فهو أنه نقل عن علي رضي الله عنه أن من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ، أن الواجب أن يصوم الكل ، لأنا بينا أن الآية تدل على أن من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر ، وأما سائر المجتهدين فيقولون : إن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وإن كان معناه : أن من شهد أول الشهر فليصمه كله إلا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر ، وقوله بعد ذلك (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) خاص والخاص مقدم على العام . فثبت أنه وإن سافر بعد شهوده الشهر فانه يحل له الإفطار .

(وأما الثاني) وهو أن أبا حنيفة زعم أن المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى ، قال : لأنا قد دللنا على أن المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزأ من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون إذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزأ من رمضان فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان ، فاذا لم يمكن صيام ما تقدم فالقضاء واجب .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اعلم أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يستدعي بحثين :

﴿ البحث الأول ﴾ أن شهود الشهر بماذا يحصل ؟ فنقول : إما بالرؤية وإما بالسماع ، أما الرؤية فنقول : إذا رأى إنسان هلال رمضان فاما أن يكون منفرداً بتلك الرؤية أو لا يكون ، فان كان منفرداً بها فاما أن يرد الإمام شهادته أو لا يردها ، فان تفرد بالرؤية ورد الإمام شهادته ، لزمه أن يصوم ، لأن الله تعالى جعل شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم عليه ، وقد حصل شهود الشهر في حقه ، فوجب أن يجب عليه الصوم ، وأما إن انفرد بالرؤية وقبل الإمام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم ، وأما السماع فنقول إذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعاً ، وإذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به وإذا شهد على هلال رمضان

يحكم به احتياطاً لأمر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال أن هلال رمضان للدخول فى العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة ، وقول الواحد فى إثبات العبادة يقبل ، أما فى الخروج من العبادة لا يقبل إلا على قول الإثنين ، وعلى أنه لا فرق بينهما فى الحقيقة ، لأنا إنما قبلنا قول الواحد فى هلال رمضان لكى يصوموا ولا يفطروا احتياطاً فكذلك لا يقبل قول الواحد فى هلال شوال لكى يصوموا ولا يفطروا احتياطاً .

﴿ البحث الثانى فى الصوم ﴾ فنقول : إن الصوم هو الإمساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائماً من أول طلوع الفجر الصادق إلى حين غروب الشمس مع النية وفى الحد قيود :

﴿ القيد الأول ﴾ الإمساك وهو احتراز عن شيئين (أحدهما) لو طارت ذبابة إلى حلقه ، أو وصل غبار الطريق إلى بطنه لا يبطل صومه ، لأن الاحتراز عنه شاق ، والله تعالى يقول فى آية الصوم (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (والثانى) لو صب الطعام أو الشراب فى حلقه كرهاً أو حال النوم لا يبطل صومه ، لأن المعتبر هو الإمساك والامتناع والإكراه لا ينافى ذلك .

﴿ القيد الثانى ﴾ قولنا عن المفطرات وهى ثلاثة : دخول داخل ، وخروج خارج ، والجماع ، وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر إلى الباطن من منفذ مفتوح إلى الباطن إما الدماغ أو البطن وما فيه من الأمعاء والمثانة ، أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فالقىء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم ، وأما الجماع فالإيلاج يبطل الصوم .

﴿ القيد الثالث ﴾ قولنا مع العلم بكونه صائماً فلو أكل أو شرب ناسياً للصوم لا يبطل صومه عند أبى حنيفة والشافعى وعند مالك يبطل .

﴿ القيد الرابع ﴾ قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكلمة (حتى) لانتهاء الغاية ، وكان الأعمش يقول : أول وقته إذا طلعت الشمس ، وكان يبيح الأكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ، ويحتج بأن انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس ، فكذا ابتداؤه يجب أن يكون من عند طلوعها ، وهذا باطل بالنص الذى ذكرناه ، وحكى عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده ، فقال له الأعمش : إنك لثقيل على قلبى وأنت فى بيتك ، فكيف إذا زرتنى ! فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له : لم سكت عنه ؟ فقال : وماذا أقول فى رجل ماصام وما صلى فى دهره عنى به أنه كان يأكل بعد الفجر الثانى قبل الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الإنزال فلا صلاة له .

﴿ القيد الخامس ﴾ قولنا إلى غروب الشمس ، ودليله قوله عليه السلام « إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم » ومن الناس من يقول وقت الإفطار عند غروب ضوء

الشمس ، قاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار .

﴿ القيد السادس ﴾ قولنا مع النية ، ومن الناس من يقول : لا حاجة لصوم رمضان إلى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله (فليصمه) والصوم هو الإمساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول : لابد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام « أفضل الأعمال الصوم » والعمل لابد فيه من النية لقوله عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات » .

﴿المسألة السادسة﴾ القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية قالوا : هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الأصفهاني والأصم ينكرون ذلك ، وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على أن نسخ الأخف بالأثقل جائز ، لأن إيجاب الصوم على التعيين أثقل من إيجابه على التخيير بينه وبين الفديه .

أما قوله تعالى (فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فقد تقدم تفسير هذه الآية ، وقد تقدم بيان السبب في التكرير .

أما قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فاعلم أن هذا الكلام إنما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والأمر ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ماأوجبه إلا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لأنه يسهل به الأمور واليد اليسرى قيل تلي الفعال باليسر ، وقيل إنه يتسهل الأمر بمعونتها اليمنى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المعتزلة احتجوا بهذه الآية في أن تكليف مالا يطاق غير واقع ، قالوا لأنه تعالى لما بين أنه يريد بهم ما تيسر دون ما تعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الإيمان وجوابه أن اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الألف واللام لا يفيد العموم ، وأيضاً فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف إلى المعهود السابق فنصرفه إلى المعهود السابق في هذا الموضع .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في إثبات أنه قد يقع من العبد مالايريده الله وذلك لأن المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى أجهده ، لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريده الله منه إذكان لا يريد العسر (الجواب) يحتمل اللفظ على أنه تعالى لا يريد أن يأمره بما فيه عسر ، وإن كان قد يريد منه العسر وذلك لأن عندنا الأمر قد يثبت بدون الإرادة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قالوا : هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده فلو أراد بهم ان يكفروا فيصيروا إلى النار ، وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقاً به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد

بكم العسر) والجواب أنه معارض بالعلم .

أما قوله تعالى (ولتكملوا العدة) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم (ولتكملوا العدة) بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان : أكملت وكملت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لقائل أن يقول (ولتكملوا العدة) على ماذا علق ؟ .

جوابنا : أجمعوا على أن الفعل المعلل محذوف ، ثم فيه وجهان (أحدهما) ما قاله الفراء وهو أن التقدير : ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون ، فعل جملة ماذكر وهو الأمر بصوم العدة ، وتعليم كيفية القضاء ، والرخصة فى إباحة الفطر ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الأمور الثلاثة ذكر عقيبها ألفاظاً ثلاثة ، فقوله (ولتكملوا العدة) علة للأمر بمراعاة العدة (ولتكبروا) علة ما علمتم من كيفية القضاء (ولعلكم تشكرون) علة الترخص والتسهيل ، ونظير ماذكرنا من حذف الفعل المنبه ما قبله عليه قوله تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى أريناه .

﴿ الوجه الثانى ﴾ ما قاله الزجاج ، وهو أن المراد به أن الذى تقدم من التكليف على المقيم صحيح ، والرخصة للمريض والمسافر إنما هو إكمال العدة لأنه مع الطاقة يسهل عليه إكمال العدة ، ومع الرخصة فى المرض والسفر يسهل إكمال العدة بالقضاء ، فلا يكون عسراً ، فبين تعالى أنه كلف الكل على وجه لا يكون إكمال العدة عسيراً ، بل يكون سهلا يسيراً ، والفرق بين الوجهين أن فى الأول إضماراً وقع بعد قوله (ولتكملوا العدة) وفى الثانى قبله :

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إنما قال (ولتكملوا العدة) ولم يقل : ولتكملوا الشهر ، لأنه لما قال : ولتكملوا العدة دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعاً ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضى ، ولو قال تعالى : ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الأداء فقط ولم يدخل حكم القضاء .

أما قوله (ولتكبروا الله على ماهداكم) ففيه وجهان (الأول) أن المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس : حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا ، وقال الشافعى : وأحب إظهار التكبير فى العيدين ، وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة : يكره ذلك غداة الفطر ، واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم) وقال : معناه ولتكملوا عدة شهر رمضان لتكبروا الله عند انقضائه على ماهداكم إلى هذه الطاعة ، ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل (إحداها) اختلف قوله فى أن أى العيدين أوكد فى التكبير ؟ فقال فى القديم : ليلة النحر أوكد لإجماع السلف عليها ، وقال فى الجديد : ليلة الفطر أوكد لورود النص

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

فيها (وثانيها) أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر ، وقال مالك : لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى يومه ، وروى هذا عن أحمد ، وقال إسحق : إذا غدا إلى المصلى حجة الشافعى أن قوله تعالى (ولتكبروا الله على ماهدا كم) يدل على أن الأمر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية ، لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية ، فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعى أن وقت هذا التكبير ممتد إلى أن يحرم الإمام بالصلاة ، وقيل فيه قولان آخران (أحدهما) إلى خروج الإمام (والثانى) إلى انصراف الإمام والصحيح هو الأول ، وقالوا أبو حنيفة : إذا بلغ إلى أدنى المصلى ترك التكبير .

﴿ القول الثانى ﴾ فى تفسير قوله (ولتكبروا الله) أن المراد منه التعظيم لله شكراً على ماوفق على هذه الطاعة ، واعلم أن تمام هذا التكبير إنما يكون بالقول والاعتقاد والعمل أما القول : فالإقرار بصفاته العلى ، وأسمائه الحسنى ، وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق ، وكل ذلك لا يصح إلا بعد صحة الاعتقاد بالقلب وأما العمل : فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام ، والحج واعلم أن القول الأول أقرب ، وذلك لأن تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب فى جميع الأوقات ، ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب فى كل الأوقات .

أما قوله تعالى (على ماهدا كم) فإنه يتضمن الإنعام العظيم فى الدنيا بالأدلة والتعريف والتوفيق والعصمة ، وعند أصحابنا بخلق الطاعة .

وأما قوله تعالى (ولعلكم تشكرون) ففيه بحثان (أحدهما) أن كلمة (لعل) للترجى ، والترجى لا يجوز فى حق الله (والثانى) البحث عن حقيقة الشكر ، وهذان بحثان قد مر تقريرهما .

بقى ههنا بحث ثالث ، وهو أنه ما الفائدة فى ذكر هذا اللفظ فى هذا الموضع فنقول : إن الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم إلا بأن يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته ، وكونه أكبر من أن تصل إليه عقول العقلاء ، وأوصاف الواصفين ، وذكر الذاكرين ، ثم يعلم أنه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع المخلوقات ، فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لابد وأن يصير ذلك داعياً للعبد إلى الاشتغال بشكره ، والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال (ولعلكم تشكرون) .

قوله عز وجل ﴿ وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا

فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ «١٨٦»

لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون ﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الأول) أنه تعالى لما قال بعد إيجاب فرض الصوم وبيان أحكامه (ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر وبالشكر ، بين أنه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ، ويجيب دعاءه ، ولا يخيب رجاءه (والثانى) أنه أمر بالتكبير أولا ثم رغبه فى الدعاء ثانيا ، تنبيها على أن الدعاء لابد وأن يكون مسبوقا بالثناء الجميل ، ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء ، فقال أولا (الذى خلقنى فهو يهدين) إلى قوله (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين) وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده فى الدعاء فقال (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) فكذا ههنا أمر بالتكبير أولا ثم شرع بعده فى الدعاء ثانيا (الثالث) إن الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم ، وكان ذلك على أنهم إذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم ، فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله فى ذلك التكليف ، ثم ندموا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن توبتهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مخبراً لهم بقبول توبتهم ، ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ما روى عن كعب أنه قال ، قال موسى عليه السلام : يارب أقريب أنت فأناجيك ، أم بعيد فأناديك ؟ فقال : ياموسى أنا جليس من ذكرنى ، قال : يارب فإنا نكون على حالة نجلك أن نذكرك عليها من جنابة وغائط ، قال : ياموسى اذكرنى على كل حال ، فلما كان الأمر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده فى ذكره وفى الرجوع إليه فى جميع الأحوال ، فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثانيها) أن أعرابيا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : أقريب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) أنه عليه السلام كان فى غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء ، فقال عليه السلام « إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً قريباً » (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره أن سببه أن الصحابة قالوا : كيف ندعو ربنا يا نبى الله ؟ فأنزل هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره : إنهم سألوه فى أى ساعة ندعو الله ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية (وسادسها) ما ذكره ابن عباس ، وهو أن يهود أهل المدينة قالوا : يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا ؟ فنزلت هذه الآية (وسابعها) قال الحسن : سأل أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا : أين ربنا ؟ فأنزل الله هذه الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) لما اقتضى تحريم الأكل بعد

النوم ، ثم إنهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا ؟ فأنزل الله هذه الآية .

واعلم أن قوله (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) يدل على أنهم سألوا النبي عليه السلام عن الله تعالى ، فذلك السؤال إما أنه كان سؤالا عن ذات الله تعالى ، أو عن صفاته ، أو عن أفعاله ، أما السؤال عن الذات فهو أن يكون السائل ممن يجوز التشبيه ، فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات ، وأما السؤال عن الصفات فهو أن يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا على كونه تعالى سميعا ، أو يكون المقصود من السؤال أنه تعالى كيف أذن فى الدعاء ، وهل أذن فى الدعاء ، وهل أذن فى أن ندعوه بجميع الأسماء ، أوما أذن إلا بأن ندعوه بأسماء معينة ، وهل أذن لنا أن ندعوه كيف شئنا ، أو ما أذن بأن ندعوه على وجه معين ، كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) وأما السؤال عن الأفعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى أنه إذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا إلى مطلوبنا ، وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه (وإذا سألك عبادى عنى) يحتمل كل هذه الوجوه ، إلا أن حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الأول) أن ظاهر قوله (عنى) يدل على أن السؤال وقع عن ذاته لا عن فعله (والثانى) أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا ، دل الجواب على أن المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين ، فلما قال فى الجواب (فإنى قريب) علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ، ولقائل أيضاً أن يقول : بل السؤال كان على الفعل ، وهو أنه تعالى هل يجيب دعاءهم ، وهل يحصل مقصود ، بدليل أنه لما قال (فإنى قريب) قال (أجيب دعوة الداع إذا دعان) فهذا هو شرح هذا المقام .

أما قوله تعالى (فإنى قريب) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمكان ، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ ، فيحتاج ههنا إلى بيان مطلوبين :

﴿ المطلوب الأول ﴾ فى بيان أن هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ، ويدل عليه وجوه (الأول) أنه لو كان فى المكان مشارا إليه بالحس لكان منقسما ، إذ يمتنع أن يكون فى الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ، ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة فى تحققها إلى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشىء غيره ، فلو كان فى مكان لكان مفتقراً إلى غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر إلى الخالق ، وذلك فى حق الخالق القديم محال ، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون فى المكان فلا يكون قربه بالمكان (والثانى) أنه لو كان فى المكان لكان إما أن يكون غير متناه عن جميع الجهات ، أوغير متناه عن جهة دون جهة ، أوكان متناهيا من كل الجوانب (والأول) محال لأن البراهين القاطعة دلت على أن فرض بعد غيرمتناه محال (والثانى) محال أيضاً

لهذا الوجه ، ولأنه لو كان أحد الجانبين متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهى مخالفة فى الماهيه لحقيقة ذلك الجانب الذى هو غير متناه ، فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك .

﴿ وأما القسم الثالث ﴾ وهو أن يكون متناهيا من كل الجوانب ، فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا ، فبطل القول بأنه تعالى فى الجهة (الثالث) وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قربا بالجهة ، وذلك لأنه تعالى لوكان فى المكان لما كان قريبا من الكل ، بل كان يكون قريبا من حملة العرش و بعيداً من غيرهم ، ولكان إذا كان قريبا من زيد الذى هو بالمشرق كان بعيداً من عمرو الذى هو بالمغرب ، فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ، ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم ، أو المراد من هذا القرب : العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقال (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) والمسلمون يقولون إنه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : لا يبعد أن يقال إنه كان فى بعض أولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه ، فقد كان فى مشركى العرب وفى اليهود وغيرهم من هذه طريقته ، فاذا سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : أين ربنا ؟ صح أن يكون الجواب : فانى قريب ، وكذلك ان سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : هل يسمع ربنا دعاءنا ؟ صح أن يقول فى جوابه : فانى قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه ،وإن سألوه كيف ندعوه برفع الصوت أو بإخفائه ؟ صح أن يجيب بقوله : فانى قريب ، وإن سألوه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء ؟ صلح هذا الجواب أيضاً ، وإن سألوه إنا إذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا ؟ صلح أن يجيب بقوله : فانى قريب أى فانا القريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم ، فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات .

﴿المسألة الثانية﴾ الآية تدل على أنه إنما يعرف بحدوث تلك الأشياء على وفق غرض الداعى فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه وإلا لما حصل ذلك المقصود فى ذلك الوقت .

واعلم أن قوله تعالى (فانى قريب) فيه سر عقلى وذلك لأن اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها إنما كان بإيجاد الصانع ، فكان إيجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية إليها ، بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو أن الصانع هو الذى لأجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضاً لأجله كان الجوهر جوهراً

والسواد سواداً والعقل عقلا والنفس نفساً ، فكما أن بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية ، فعلى قياس ما سبق كان الصانع أقرب إلى كل ماهية من تلك الماهية إلى نفسها ، فان قيل : تكوين الماهية ممتنع لأنه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول : فكذلك أيضاً لا يمكن جعل الوجود وجوداً لأنه ماهية ، ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل ، والوجود ماهية أيضاً فلا يكون بالفاعل ، وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضاً ماهية فلا تكون بالفاعل ، فاذن لم يقع شيء البتة بالفاعل ، وذلك باطل ظاهر البطلان ، فاذن وجب الحكم بأن الكل بالفاعل ، وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه .

أما قوله تعالى (أجيب دعوة الداع إذا دعان) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع (الداعي إذا دعاني) بإثبات الياء فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالأولى على الوصل والثانية على التخفيف .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أبو سليمان الخطابي : الدعاء مصدر من قولك : دعوت الشيء أدعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول : سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم : رجل عدل . وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده إياه المعونة . وأقول : اختلف الناس في الدعاء ، فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة ، واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) أن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع ، فلا حاجة إلى الدعاء ، وإن كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع ، فلا حاجة أيضاً إلى الدعاء (وثانيها) أن حدوث الحوادث في هذا العالم لابد من انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم الواجب لذاته ، وإلا لزم إما التسلسل ، وإما الدور وإما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال وإذا ثبت وجوب إنتهائها بالاخرة إلى المؤثر القديم ، فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان واجب الوقوع ، وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان ممتنع الوقوع ، ولما ثبتت هذه الأمور في الأزل لم يكن للدعاء البتة أثر ، وربما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا : الأقدار سابقة والأقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئاً منها ، فأي فائدة في الدعاء ، وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « جف القلم بما هو كائن» وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «أربع قد فرغ منها : العمر والرزق والخلق والخلق» (وثالثها) أنه سبحانه علام الغيوب (يعلم خائنة الأعين وماتخفي الصدور) فأي حاجة بالداعي إلى الدعاء ؟ ولهذا السبب قالوا إن جبريل عليه

السلام بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الإخلاص والعبودية ولولا أن ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك (ورابعها) أن المطلوب بالدعاء إن كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وإن لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلاها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء ينافى ذلك لأنه اشتغال بالإلتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلبه لحصة البشر (وسادسها) أن الدعاء يشبه الأمر والنهى وذلك من العبد فى حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى «من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين» قالوا فثبت بهذه الوجوه أن الأولى ترك الدعاء .

وقال الجمهور الأعظم من العقلاء : إن الدعاء أهم مقامات العبودية ، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل ، أما الدلائل النقلية فكثيرة (الأول) أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب فى كتابه فى عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية ، أما الأصولية فقوله (ويسألونك عن الروح ، ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة) وأما الفروعية فمنها فى البقرة على التوالى (يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام ، يسألونك عن الخمر والميسر ، يسألونك عن اليتامى ، ويسألونك عن المحيض) وقال أيضاً (يسألونك عن الأنفال ، ويسألونك عن ذى القرنين ، ويستنبئونك أحق هو يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) .

إذا عرفت هذا : فنقول هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالأغلب فيها أنه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد : قل وفى صورة واحدة جاء الجواب بقوله : فقل مع فاء التعقيب ، والسبب فيه أن قوله تعالى (يسألونك عن الجبال) سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى (فقل ينسفها ربى نسفاً) كأنه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال فى الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب أن النسف ممكن فى كل جزء من أجزاء الجبل فيكون ممكنا فى الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه ، أما سائر المسائل فهى فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب ، أما الصورة الثالثة وهى فى هذه الآية قال (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) ولم يقل فقل إنى قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه (الأول) كأنه سبحانه وتعالى يقول عبدى أنت إنما تحتاج إلى الواسطة فى غير وقت الدعاء أما فى مقام الدعاء فلا واسطة بينى وبينك (الثانى) أن قوله (وإذا سألك عبادى عنى) يدل على أن العبد له وقوله (فانى قريب) يدل على أن الرب للعبد (وثالثها) لم يقل : فالعبد منى قريب ، بل قال : أنا منه قريب ، وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو فى مركز العدم وحضيض الفناء ، فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله وبرحمته من العبد ، والقرب من الحق إلى العبد

لا من العبد إلا الحق فلهذا قال (فانى قريب) (والرابع) أن الداعى مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعياً له فاذا فنى عن الكل صار مستغرقا فى معرفة الأحد الحق ، فامتنع من أن يبقى فى هذا المقام ملاحظاً لحقه وطالباً لنصيبه ، فلما ارتفعت الوسائط بالكلية ، فلا جرم حصل القرب فانه ما دام يبقى العبد ملتفتاً إلى غرض نفسه لم يكن قريباً من الله تعالى ، لأن ذلك الغرض يحجبه عن الله ، فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله ، فكان الدعاء أفضل العبادات .

﴿ الحجة الثانية فى فضل الدعاء ﴾ قوله تعالى (وقال ربكم ادعونى أستجب لكم) .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أنه تعالى لم يقتصر فى بيان فضل الدعاء على الأمر به بل بين فى آية أخرى أنه إذا لم يسأل يغضب فقال (فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون) وقال عليه السلام « لا ينبغى أن يقول أحدكم : اللهم اغفر لى إن شئت ولكن يجزم فيقول : اللهم اغفر لى » وقال عليه السلام « الدعاء مخ العبادة » وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال « الدعاء هو العبادة » وقرأ (وقال ربكم ادعونى استجب لكم) فقوله « الدعاء هو العبادة » معناه أنه معظم العبادة وأفضل العبادة ، كقوله عليه السلام « الحج عرفة » أى الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وقال (قل ما يعبؤ بكم ربى لولا دعاؤكم) والآيات كثيرة فى هذا الباب فمن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن .

(والجواب عن الشبهة الأولى) أنها متناقضة ، لأن إقدام الإنسان على الدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا فائدة فى اشتغالكم بإبطال الدعاء ، وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة ، ثم نقول : كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول ، والحكمة الإلهية تقتضى أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية ، وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره فى الكل ، ولهذا الإشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : أرأيت أعمالنا هذه أشىء قد فرغ منه أم أمر يستأنفه ؟ فقال : بل شىء قد فرغ منه . فقالوا : ففيم العمل إذن ؟ قال « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » فانظر إلى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الأمرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل الذى هو مدرجة التعبد ، فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر ، ولم يترك أحد الأمرين للآخر ، وأخبر أن فائدة العمل هو المقدر المفروغ منه فقال « كل ميسر لما خلق له » يريد أنه ميسر فى أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده ، إلا أنك تحب أن تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفته فانه بمنزلة مسألة القضاء والقدر ، وكذا القول فى باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه فى الأصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك .

(والجواب عن الشبهة الثانية) أنه ليس المقصود من الدعاء الإعلام ، بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية .

(وعن الثالثة) أنه يجوز أن يصير ماليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء .

(وعن الرابعة) أنه إذاكان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه ، فذلك أعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه فى هذا الباب .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية سؤال مشكل مشهور ، وهو أنه تعالى قال (ادعونى أستجب لكم) وقال فى هذه الآية (أجيب دعوة الداع إذا دعان) وكذلك (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) ثم إنا نرى الداعى يبالغ فى الدعاء والتضرع فلا يجاب .

(والجواب) أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة ، وهو قوله تعالى (بل إياه تدعون فيكشف ماتدعون إليه إن شاء) ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ، ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) أن الداعى لا بد وأن يجد من دعائه عوضا ، إما إسعافا بطلبته التى لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء ، فإذا لم يساعده القضاء فإنه يعطى سكينة فى نفسه ، وانشراحا فى صدره ، وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر ، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة ، وهو نوع من الإستجابة (وثانيها) ما روى القفال فى تفسيره عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « دعوة المسلم لاترد إلا لإحدى ثلاث : مالم يدع بإثم أو قطيعة رحم ، إماأن يعجل له فى الدنيا ، وإما أن يدخر له فى الآخرة ، وإما أن يصرف عنه من السوء بقدر مادعا » .

وهذا الخبر تمام البيان فى الكشف عن هذا السؤال ، لأنه تعالى قال (ادعونى أستجب لكم) ولم يقل : أستجب لكم فى الحال فاذا استجاب له ولو فى الآخرة كان الوعد صدقا (وثالثها) أن قوله (ادعونى أستجب لكم) يقتضى أن يكون الداعى عارفا بربه وإلا لم يكن داعيا له ، بل لشىء متخيل لاوجود له البتة ، فثبت أن شرط الداعى أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل إلا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فإذا علم أن صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله : يا رب افعل الفعل الفلانى لا محالة ، بل لابد وأن يقول : افعل هذا الفعل إن كان موافقاً لقضائك وقدرك وحكمتك ، وعند هذا يصير الدعاء الذى دلت الآية على ترتيب الإجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال الرابع أن لفظ الدعاء والإجابة يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد : يا الله الذى لا إله إلا أنت ، وهذا إنما سمى دعاء لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنيت عليه ، فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء سمى قبوله إجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الأنبارى : (أجيب) ههنا بمعنى أسمع لأن بين السماع وبين الإجابة نوع ملازمة ، فلهذا السبب يقام كل واحد

منهما مقام الآخر ، فقولنا سمع الله لمن حمده أى أجاب الله فكذا ههنا قوله (أجيب دعوة الداع) أى أسمع تلك الدعوة ، فإذا حملنا قوله تعالى (ادعونى أستجب لكم) على هذا الوجه زال الإشكال (وثانيها) أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب ، وذلك لأن التائب يدعو الله تعالى عند التوبة ، وإجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة ، وعلى هذا الوجه أيضاً لا إشكال ، (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة ، قال عليه الصلاة والسلام « الدعاء هو العبادة » ومما يدل عليه قوله تعالى (وقال ربكم ادعونى أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين) فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة ، وإذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال (ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله) وعلى هذا الوجه الإشكال زائل .(ورابعها) أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور إن كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة ، فثبت أن الإشكال زائل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قالت المعتزلة (أجيب دعوة الداع إذا دعان) مختص بالمؤمنين (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وذلك لأن وصفنا الإنسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته ، صفة مدح وتعظيم ، ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة فى تعظيم حال إنسان فى الدين قلنا إنه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب فى الدين ، والفاسق واجب الإهانة فى الدين ، ثبت أن هذا الوصف لا يثبت إلا لمن لا يتلوث إيمانه بالفسق ، بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى إجابة الدعوة .

أما قوله تعالى (فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ وجه النظم أن يقال : إنه تعالى قال : أنا أجيب دعاءك مع أنى غنى عنك مطلقاً ، فكن أنت أيضاً مجيباً لدعائى مع أنك محتاج إلى من كل الوجوه ، فما أعظم هذا الكرم ، وفيه دقيقة أخرى وهى أنه تعالى لم يقل للعبد : أجب دعائى حتى أجيب دعاءك ، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائى ، وهذا تنبيه على أن إجابة الله عبده فضل منه ابتداء ، وأنه غير معلل بطاعة العبد ، وأن إجابة الرب فى هذا الباب إلى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب ، وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة فى المسألة الرابعة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الواحدى : أجاب واستجاب بمعنى واحد : قال كعب الغنوى :

وداع دعا يامن يجيب إلى الندا فلم يستجبه عنـد ذاك مجيب

وقال أهل المعنى : الإجابة من العبد لله الطاعة ، وإجابة الله لعبده إعطاؤه إياه مطلوبه ، لأن إجابة كل شىء على وفق ما يليق به .

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي ٱلْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «١٧٨»

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إجابة العبد لله إن كانت إجابة بالقلب واللسان ، فذاك هو الإيمان ، وعلى هذا التقدير يكون قوله (فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى) تكراراً محضاً ، وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الإيمان مقدما على الطاعات ، وكان حق النظم أن يقول : فليؤمنوا بى وليستجيبوا لى ، فلم جاء على العكس منه ؟ .

(وجوابه) أن الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام ، والإيمان عبارة عن صفة القلب ، وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الإيمان وقوته إلا بتقدم الطاعات والعبادات .

أما قوله تعالى (لعلهم يرشدون) فقال صاحب الكشاف : قرىء (يرشدون) بفتح الشين وكسرها ، ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا لى وآمنوا بى : اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم ، لأن الرشيد هو من كان كذلك ، يقال : فلان رشيد ، قال تعالى (فإن آنستم منهم رشداً) وقال (أولئك هم الراشدون) .

قوله عز وجل ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه ذهب جمهور المفسرين إلى أن فى أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، كان الصائم إذا أفطر حل له الأكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلى العشاء الأخيرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء ، ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية ، وقال أبو مسلم الأصفهانى هذه الحرمة ما كانت ثابتة فى شرعنا البتة ، بل كانت ثابتة فى شرع النصارى ، والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتاً فى شرعهم ، وجرى فيه على مذهبه من أنه لم يقع فى شرعنا نسخ البتة ، واحتج الجمهور على قولهم بوجوه .

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) يقتضى تشبيه صومنا بصومهم ، وقد كانت هذه الحرمة ثابتة فى صومهم ، فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضاً فى صومنا ، وإذا ثبت أن الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ، وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا فى شرعنا .

﴿ الحجة الثانية ﴾ التمسك بقوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الأمة من أول الأمر لم يكن لقوله (أحل لكم) فائدة .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ التمسك بقوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ولوكان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة إلى أن يختانون أنفسهم .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ قوله تعالى (فتاب عليكم وعفا عنكم) ولولا أن ذلك كان محرما عليهم وأنهم أقدموا على المعصية بسبب الإقدام على ذلك الفعل ، لما صح قوله (فتاب عليكم وعفا عنكم) .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ قوله تعالى (فالآن باشروهن) ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله (فالآن باشروهن) فائدة .

﴿ الحجة السادسة ﴾ هى أن الروايات المنقولة فى سبب نزول هذه الآية دالة على أن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ، هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ ، أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال :

﴿ أما الحجة الأولى ﴾ فضعيفة لأنا بينا أن تشبيه الصوم بالصوم يكفى فى صدقه مشابهتهما فى أصل الوجوب .

﴿ وأما الحجة الثانية ﴾ فضعيفة أيضاً لأنا نسلم أن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرع من قبلنا ، فقوله (أحل لكم) معناه أن الذى كان محرما على غيركم فقد أحل لكم .

﴿ وأما الحجة الثالثة ﴾ فضعيفة أيضاً ، وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة فى شرع عيسى عليه السلام ، وأن الله تعالى أوجب علينا الصوم ، ولم يبين فى ذلك الإيجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة فى الشرع المتقدم ، ولم يوجد فى شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ، ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين

من قبلكم) فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة فى كل الأمور ، فلما كانت هذه الحرمة ثابتة فى الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة فى هذا الشرع ، وإن لم تكن حجة قوية .إلا أنها لا أقل من أن تكون شبهة موهمة فلأجل هذه الأسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة فى شرعنا ، فلا جرم شددوا وأمسكوا عن هذه الأمور فقال الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لو لم تتبين الرخصة فيه لشددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ، و منعوها من المراد ، وأصل الخيانة النقص ، وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم : كسب واكتسب وتكسب ، فالمراد من الآية : علم الله أنه لو لم يتبين لكم إحلال الأكل والشرب والمباشرة طول الليل أنكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالإمساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى .

﴿ وأما الحجة الرابعة ﴾ فضعيفة لأن التوبة من العباد الرجوع إلى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع إلى العبد بالرحمة والإحسان ، وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى إنعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا كقوله (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) .

﴿ وأما الحجة الخامسة ﴾ فضعيفة لأنهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة ، فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال (فالآن باشروهن) .

﴿ وأما الحجة السادسة ﴾ فضعيفة لأن قولنا : هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه ، وأيضاً فنى الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لأن المذكور فى تلك الروايات أن القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول ، وذلك على خلاف قول الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) لأن ظاهره هو المباشرة ، لأنه افتعال من الخيانة ، فهذا حاصل الكلام فى هذه المسألة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ القائلون بأن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ، ثم إنها نسخت ذكروا فى سبب نزول هذه الآية أنه كان فى أول الشريعة يحل الأكل والشرب والجماع ، ما لم يرقد الرجل أو يصل العشاء الآخرة ، فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء إلى الليلة الآتية ، فجاء رجل من الأنصار عشية وقد أجهده الصوم ، واختلفوا فى اسمه ، فقال معاذ : اسمه أبو صرمة ، وقال البراء : قيس بن صرمة ، وقال الكلبى : أبو قيس بن صرمة ، وقيل : صرمة بن أنس ، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال : يارسول الله عملت فى النخل نهارى أجمع حتى أمسيت فأتيت أهلى لتطعمنى شيئاً فأبطأت فنمت فأيقظونى ، وقد حرم الأكل فقام عمر فقال : يارسول الله أعتذر إليك من مثله . رجعت إلى أهلى بعد ما صليت العشاء الآخرة ، فأتيت امرأتى ، فقال عليه الصلاة والسلام : لم تكن جديراً بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذى صنعوا فنزل قوله تعالى (أحل

لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) أى أحل الله وقرأ عبد الله (الرفوث) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الواحدى : ليلة الصيام أراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ، ومنه قول العباس بن مرادس :

فقلنا أسلموا إنا أخوكم فقد برئت من الأحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر وهو أنه ليس المراد من (ليلة الصيام) ليلة واحدة بل المراد الإشارة إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال الليث : الرفث أصله قول الفحش ، وأنشد الزجاج :

ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث فى كلامه يرفث وأرفث إذا تكلم بالقبيح قال تعالى (فلا رفث ولا فسوق) وعن ابن عباس أنه أنشد وهو محرم :

وهن يمشين بنا هميسا أن يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له : أترفث ؟ فقال : إنما الرفث ما كان عند النساء فثبت أن الأصل فى الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معانى الإفضاء ، ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه .

فان قيل : لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض ، فلما تغشاها ، أو لمستم النساء ، دخلتم بهن ، فأتوا حرثكم ، من قبل أن تمسوهن فما استمتعتم به منهن ، ولا تقربوهن) .

(جوابه) السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الإباحة كما سماه اختيانا لأنفسهم ، والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ قال الأخفش : إنما عدى الرفث بإلى لتضمنه معنى الإفضاء فى قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض) .

﴿ المسألة السابعة ﴾ قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يقتضى حصول الحل فى جميع الليل لأن (ليلة) نصب على الظرف ، وإنما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث ، وإلا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله ، فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ ، وأما الذى بعده من قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) فذاك يكون كالتأكيد لهذا النسخ ، وأما الذى يقول : إن قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يفيد حل الرفث فى الليل ، فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله (كلوا واشربوا) .

أما قوله تعالى (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قد ذكرنا فى تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان ، فيضم كل واحد منهما جسمه إلى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى يلبسه ، سمى كل واحد منهما لباسا ، قال الربيع : هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن ، وقال ابن زيد : هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ، يريد أن كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) إنما سمى الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل ، كما جاء فى الخبر « من تزوج فقد أحرز ثلثى دينه » (وثالثها) أنه تعالى جعلها لباسا للرجل ، من حيث إنه يخصها بنفسه ، كما يخص لباسه بنفسه ، ويراها أهلا لأن يلاق كل بدنه كل بدنها كما يعمله فى اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التى تقع فى البيت ، لو لم تكن المرأة حاضرة ، كما يستتر الإنسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الأصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر فى ذلك المحظور الذى يفعلونه ، وهذا ضعيف لأنه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الإنعام علينا ، فكيف يحمل على التستر بهن فى المحظور .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الواحدى : إنما وحد اللباس بعد قوله (هن) لأنه يجرى مجرى المصدر ، وفعال من مصادر فاعل ، وتأويله : هن ملابسات لكم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال صاحب الكشاف : فان قلت : ما موقع قوله (هن لباس لكم) فنقول : هو استئناف كالبيان لسبب الإحلال ، وهو أنه إذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن ، وضعف عليكم اجتنابهن ، فلذلك رخص لكم فى مباشرتهن .

أما قوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ يقال : خانه يخونه خونا وخيانة إذا لم يف له ، والسيف إذا نبا عن الضربة فقد خانك ، وخانه الدهر إذا تغير حاله إلى الشر ، وخان الرجل الرجل إذا لم يؤد الأمانة ، وناقض العهد خائن ، لأنه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ، ومنه قوله تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة) أى نقضا للعهد ، ويقال للرجل المدين : إنه خائن ، لأنه لم يف بما يليق بدينه ، ومنه قوله تعالى (لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقال (وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل) فى هذه الآية سمى الله المعصية بالخيانة ، وإذا علمت معنى الخيانة ، فقال صاحب الكشاف : الاختيان من الخيانة ، كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يختانون أنفسهم ، إلا أنه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فيماذا ؟ فلا بد من حمل هذه الخيانة على شىء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر ، والذى تقدم هو ذكر الجماع ، والذى تأخر قوله (فالآن باشروهن) فيجب أن يكون المراد بهذه

الخيانة الجماع ، ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله أنكم كنتم تسرون بالمعصية فى الجماع بعد العتمة والأكل بعد النوم وتركبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان الله ، لأنه جلب إليها العقاب ، وعلى هذا القول يجب أن يقطع على أنه وقع ذلك من بعضهم لأنه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم ، لأن قوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) إن حمل على ظاهره وجب فى جميعهم أن يكونوا مختانين لأنفسهم ، لكنا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والإخبار ، وإذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم ، فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ، ولأبى مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ، ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى ، لأن الله تعالى لم يقل : علم الله أنكم كنتم تختانون الله ، كما قال (لا تخونون الله) بل قال (كنتم تختانون أنفسكم) فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه إن لم يكن أولى فلا أقل من التساوى وبهذا التقدير لا يثبت النسخ .

﴿ القول الثانى ﴾ أن المراد : علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه : أن الله يعلم أنه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا فى الخيانة ، وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الأول أولى لأنه لاحاجة فيه إلى إضمار الشرط وأن يقال بل الثانى أولى ، لأن على التفسير الأول يصير إقدامهم على المعصية سبباً لنسخ التكليف ، وعلى التقدير الثانى : علم الله أنه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سبباً لنسخ التكليف رحمة من الله تعالى على عباده حتى لا يقعوا فى الخيانة .

أما قوله تعالى (فتاب عليكم) فمعناه على قول أبى مسلم فرجع عليكم بالاذن فى هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتى النسخ لابد فيه من إضمار تقديره : تبتم فتاب عليكم فيه .

أما قوله تعالى (وعفا عنكم) فعلى قول أبى مسلم معناه وسع عليكم أن أباح لكم الأكل والشرب والمباشرة فى كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل فى التوسعة والتخفيف قال عليه السلام « عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق » وقال « أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله » والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت ويقال : أتانى هذا المال عفوا ، أى سهلا فثبت أن لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم ، وأما على قول مثبتى النسخ فقوله (عفا عنكم) لا بد وأن يكون تقديره : عفا عن ذنوبكم ، وهذا مما يقوى أيضاً قول أبى مسلم لأن تفسيره لا يحتاج إلى الإضمار وتفسير مثبتى النسخ يحتاج إلى الإضمار .

أما قوله تعالى (فالآن باشروهن) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا أمر وارد عقب الحظر فالذين قالوا : الأمر الوارد عقيب الحظر

ليس إلا للاباحة ، كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا : مطلق الأمر للوجوب قالوا إنما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الأمر للاباحة بالإجماع .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول الجمهور أنها الجماع ، سمى بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ، ومنه ما روى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل ، والمرأة المرأة (الثانى) وهو قول الأصم : أنه الجماع فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرين فى معنى قوله (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) فنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والأقرب أن لفظ المباشرة لما كان مشتقاً من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج ، وكذا المعانقة والملامسة إلا أنهم إنما اتفقوا فى هذه الآية على أن المراد به هو الجماع لأن السبب فى هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ، ولأن الرفث المتقدم ذكره لايراد به إلا الجماع إلا أنه لما كان إباحة الجماع تتضمن إباحة مادونه صارت إباحته دالة على إباحة ما عداه ، فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط ، ولما كان فى الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه ، فهذا هو الذى يجب أن يعتمد عليه ، على ما لخصه القاضى .

أما قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكروا فى الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أى لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ، ولكن لابتغاء ماوضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام « تناكحوا تناسلوا تكثروا » (وثانيها) أنه نهى عن العزل ، وقد رويت الأخبار فى كراهية ذلك وقال الشافعى : لا يعزل الرجل عن الحرة إلا بإذنها ولا بأس أن يعزل عن الأمة وروى عاصم عن زر بن حبيش عن على رضى الله عنه أنه كان يكره العزل ، وعن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها (وثالثها) أن يكون المعنى : ابتغوا المحل الذى كتب الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) (ورابعها) أن هذا التأكيد تقديره : فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التى كتبها لكم بعد أن كانت محرمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبى مسلم : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، يعنى هذه المباشرة التى كان الله تعالى كتبها لكم وإن كنتم تظنونها محرمة عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم فى بعض الأوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لا تباشروهن إلا فى الأحوال والأوقات التى أذن لكم فى مباشرتهن (وسابعها) أن قوله (فالآن باشروهن) إذن فى المباشرة وقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لا تبتغوا هذه المباشرة إلا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذى

كتب الله لكم بقوله (إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس فى رواية أبى الجوزاء : يعنى اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها إن وجدتموها ، وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه ، وعندى أنه لا بأس به ، وذلك هو أن الإنسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة ، لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور ، أما إذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية ، فتقدير الآية : فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص فى العبودية ، وإذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص فى العبودية فى الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ، ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة

﴿ المسألة الثانية ﴾ (كتب) فيه وجوه (أحدها) أن (كتب) فى هذا الموضوع بمعنى جعل ، كقوله (كتب فى قلوبهم الإيمان) أى جعل ، وقوله (فاكتبنا مع الشاهدين ، فسأكتبها للذين يتقون) أى اجعلها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كقوله (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) أى قضاه ، وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلى) وقوله (لبرز الذين كتب عليهم القتل) أى قضى ، (وثالثها) أصله هو ما كتب الله فى اللوح المحفوظ بما هو كائن ، وكل حكم حكم به على عباده فقد اثبته فى اللوح المحفوظ (ورابعها) هو ما كتب الله فى القرآن من إباحة هذه الأفعال .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ ابن عباس (وابتغوا) وقرأ الأعمش (وابغوا) .

أما قوله (وكلوا واشربوا) فالفائدة فى ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم ، لما تقدم احتيج فى إباحة كل واحد منها إلى دليل خاص يزول به التحريم ، فلو اقتصر تعالى على قوله (فالآن باشروهن) لم يعلم بذلك زوال تحريم الأكل والشرب ، فقرن إلى ذلك قوله (وكلوا واشربوا) لتتم الدلالة على الاباحة .

أما قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتى ، وكنت أقوم من الليل فأنظر إليهما ، فلم يتبين لى الأبيض من الأسود ، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك ، وقال إنك لعريض القفا ، إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل ، وإنما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك لعريض القفا لأن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ، ونقول : يدل قطعا على أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل ، وفيه إشكال وهو أن بياض الصبح المشبه بالخيط الأسود هو بياض الصبح الكاذب ، لأنه بياض مستطيل يشبه الخيط ، فأما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير فى الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب

وبالإجماع أنه ليس كذلك .

(وجوابه) أنه لولا قوله تعالى فى آخر هذه الآية (من الفجر) لكان السؤال لازما ، وذلك لأن الفجر إنما يسمى فجراً لأنه ينفجر منه النور ، وذلك إنما يحصل فى الصبح الثانى لا فى الصبح الأول ، فلما دلت الآية على أن الخيط الأبيض يجب أن يكون من الفجر ، علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق ، فان قيل : فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط ، مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل .

(جوابه) أن القدر من البياض الذى يحرم هو أول الصبح الصادق ، وأول الصبح الصادق لايكون منتشراً بل يكون صغيراً دقيقا ، بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقاً ، والصادق يبدو دقيقاً ، ويرتفع مستطيلا فزال السؤال ، فأما ماحكى عن عدى بن حاتم فبعيد ، لأنه يبعد أن يخفى على مثله هذه الإستعارة مع قوله تعالى (من الفجر) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لاشك أن كلمة (حتى) لانتهاء الغاية ، فدلت هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهى عند طلوع الصبح ، وزعم أبو مسلم الأصفهانى لاشىء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة ، فأما الأمور التى تذكرها الفقهاء من تكلف القىء والحقنة والسعوط فليس شىء منها بمفطر ، قال لأن كل هذه الأشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح ، فبقى ما عداها على الحل الأصلى ، فلايكون شىء منها مفطراً والفقهاء قالوا إن الله تعالى خص هذه الأشياء الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل إليها ، وأما القىء والحقنة فالنفس تكرههما ، والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ مذهب أبى هريرة والحسن بن صالح بن حى أن الجنب إذا أصبح قبل الإغتسال لم يكن له صوم ، وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ زعم الأعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لأول النهار على آخره ، فكما أن آخره بغروب القرص ، وجب أن يكون أوله بطلوع القرص ، وقال فى الآية أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود النهار والليل ، ووجه الشبه ليس إلا فى البياض والسواد ، فإما أن يكون التشبيه فى الشكل مراداً فهذا غير جائز لأن ظلمة الأفق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الأسود فى الشكل البتة ، فثبت أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل فى قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن الله تعالى سمى مابعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الأمر فى الطرف الأول من النهار كذلك ، فيكون قبل طلوع الشمس ليلا ، وأن لا يوجد

النهار إلا عند طلوع القرص ، فهذا تقرير قول الأعمش ، ومن الناس من سلم أن أول النهار إنما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ، ومنهم من قال : لا يجوز الإفطار إلا بعد غروب الحمرة ، ومنهم من زاد عليه وقال : بل لا يجوز الإفطار إلا عند طلوع الكواكب ، وهذه المذاهب قد انقرضت ، والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة فى استقصاء الكلام فيها .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ (الفجر) مصدر قولك : فجرت الماء أفجره فجراً ، وفجرته تفجيراً ، قال الأزهرى : الفجر أصله الشق ، فعلى هذا الفجر فى آخر الليل هو إنشقاق ظلمة الليل بنور الصبح ، وأما فى قوله تعالى (من الفجر) فقيل للتبعيض لأن المعتبر بعض الفجر لا كله ، وقيل للتبيين كأنه قيل : الخيط الأبيض الذى هو الفجر .

﴿ المسألة السادسة ﴾ أن الله تعالى لما أحل الجماع والأكل والشرب إلى غاية تبين الصبح ، وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو ؟ فنقول : الطريق إلى معرفة تبين الصبح إما أن يكون قطعيا أو ظنيا ، أما القطعى فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظنى فنقول : إما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيحرم الأكل والشرب والوقاع فان حصل ظن أنه ما طلع كان الأكل والشرب والوقاع مباحا ، فان أكل ثم تبين بعد ذلك أن ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قد طلع عند ذلك الأكل فقد اختلفوا ، وكذلك إن ظن أن الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين أنها ما كانت غاربة فقال الحسن : لا قضاء فى الصورتين قياساً على ما لو أكل ناسياً ، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى فى رواية المزنى عنه : يجب القضاء لأنه أمر بالصوم من الصبح إلى الغروب ولم يأت به وأما الناسى فعند مالك يجب عليه القضاء ، وأما الباقون الذين سلموا أنه لا قضاء قالوا : مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضاً ، إلا أنا اسقطناه عنه للنص ، وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال : أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه الصلاة والسلام : أطعمك الله وسقاك فأنت ضيف الله فتم صومك .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه إذا أخطأ فى طلوع الصبح لا يجب القضاء ، وإذا أخطأ فى غروب الشمس يجب القضاء ، والفرق أن الأصل فى كل ثابت بقاؤه على ما كان ، والثابت فى الليل حل الأكل ، وفى النهار حرمته ، أما إذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح ، بل بقى متوقفا فى الأمرين ، فههنا يكره له الأكل والشرب والجماع ، فان فعل جاز ، لأن الاصل بقاء الليل والله أعلم .

أما قوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن كلمة (إلى) لانتهاء الغاية ، فظاهر الآية أن الصوم ينتهى عند دخول الليل ، وذلك لأن غاية الشيء مقطعه ومنتهاه ، وإنما يكون مقطعا ومنتهى إذا لم يبق بعد ذلك ، وقد تجيء

هذه الكلمة لا للانتهاء كما فى قوله تعالى (إلى المرافق) إلا أن ذلك على خلاف الدليل ، والفرق بين الصورتين أن الليل ليس من جنس النهار ، فيكون الليل خارجا عن حكم النهار ، والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه ، وقال أحمد بن يحيى : سبيل إلى الدخول والخروج ، وكلا الأمرين جائز ، تقول : أكلت السمكة إلى رأسها ، وجائز أن يكون الرأس داخلا فى الأكل وخارجا منه ، إلا أنه لا يشك ذو عقل أن الليل خارج عن الصوم ، إذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق فى الغسل أخذاً بالأوثق ، ثم سواء قلنا إنه مجمل أو غير مجمل ، فقد ورد الحديث الصحيح فيه ، وهو ما روى عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أقبل الليل من ههنا ، وأدبر النهار من ههنا ، وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم » فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهى فى هذا الوقت . فاما أنه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئاً ، فالدليل عليه ماروى الشافعى رضى الله تعالى عنه باسناده عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال ، قيل : يارسول الله تواصل ، أى كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله ؟ فقال : إنى لست مثلكم إنى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى ، وقيل فيه معان (أحدها) أنه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة (والثانى) أنه عليه الصلاة والسلام قال : إنى على ثقة من أنى لو احتجت إلى الطعام أطعمنى مواصلا ، وحكى محمد بن جرير الطبرى عن ابن الزبير ، أنه كان يواصل سبعة أيام ، فلما كبر جعلها خمسا ، فلما كبر جداً جعلها ثلاثا ، فظاهر كلام الشافعى رضى الله عنه يدل على أن هذا النهى نهى تحريم ، وقيل : هو نهى تنزيه ، لأنه ترك للمباح ، وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير ، إذا عرفت هذا فنقول : إذا تناول شيئاً قليلا ولو قطرة من الماء ، فعلى ذلك هو بالخيار فى الإستيفاء إلا أن يخاف المرء من التقصير فى صوم المستأنف ، أو فى سائر العبادات ، فيلزم حينئذ أن يتناول من الطعام قدراً يزول به هذا الخوف .

(المسألة الثانية) اختلفوا فى أن الليل ماهو ؟ فن الناس من قال : آخر النهار على أوله ، فاعتبروا فى حصول الليل زوال آثار الشمس ، كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ، ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب ، إلا أن الحديث الذى رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء .

(المسألة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى أن التبييت والتعيين غير معتبر فى صحة الصوم ، قالوا : الصوم فى اللغة هو الإمساك ، وقد وجد ههنا فيكون صائما ، فيجب عليه إتمامه ، لقوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فوجب القول بصحته ، لأن الإمساك حرج ومشقة وعسر وهو منفى بقوله تعالى (ماجعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله (ولا يريد بكم العسر) ترك العمل به فى الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الأصل ، ثم نقول : مقتضى هذا الدليل ، أن يصح صوم

الفرض بنية بعد الزوال إلا أنا قلنا : الأقل يلحق بالأغلب فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصححنا نيته قبل الزوال .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى أن صوم النفل يجب إتمامه قالوا : لأن قوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) أمر وهو للوجوب ، وهو يتناول كل الصيامات ، والشافعية قالوا : هذا إنما ورد لبيان أحكام صوم الفرض ، فكان المراد منه صوم الفرض .

الحكم السابع

من الأحكام المذكورة فى هذه السورة الاعتكاف

قوله تعالى (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) .

اعلم أنه تعالى لما بين الصوم ، وبين أن من حكمه تحريم المباشرة ، كان يجوز أن يظن فى الإعتكاف أن حاله كحال الصوم فى أن الجماع يحرم فيه نهاراً لا ليلا ، فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهاراً وليلا ، فقال (ولا تباشرون وأنتم عاكفون فى المساجد) ثم فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : الإعتكاف اللغوى ملازمة المرء للشىء وحبس نفسه عليه ، براً كان أو إثماً ، قال تعالى (يعكفون على أصنام لهم) والاعتكاف الشرعى : المكث فى بيت الله تقربا إليه ، وحاصله راجع إلى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف ، وهو من الشرائع القديمة ، قال الله تعالى (وطهرا بيتى للطائفين والعاكفين) وقال تعالى (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز ، لأن عائشة رضى الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف ، أما إذا لمسها بشهوة ، أو قبلها ، أو باشرها فيما دون الفرج ، فهو حرام على المعتكف ، وهل يبطل بها اعتكافه ؟ للشافعى رحمه الله فيه قولان : الأصح أنه يبطل ، وقال أبو حنيفة ، لا يفسد الإعتكاف إذا لم ينزل ، احتج من قال بالإفساد أن الأصل فى لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين ، فقوله (ولا تباشروهن) منع من هذه الحقيقة ، فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور ، لأن مسمى المباشرة حاصل فى كلها .

فان قيل : لم حملتم المباشرة فى الآية المتقدمة على الجماع ؟ .

قلنا : لأن ماقبل الآية يدل على أنه هو الجماع ، وهو قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ، ثم لما أذن فى الجماع كان ذلك إذنا فيما دون الجماع بطريق الأولى ، أما ههنا فلم يوجد شىء من هذه القرائن ، فوجب إبقاء لفظ المباشرة على موضعه الأصلى وحجة من قال : إنها لا تبطل الإعتكاف ، أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج ،

فوجب أن لا تفسد الاعتكاف ، لأن الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص مقدم على القياس

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الإعتكاف ليس الجلوس فى المسجد وذلك لأن المسجد يميز عن سائر البقاع من حيث إنه بنى لإقامة الطاعات فيه ، ثم اختلفوا فيه فنقل عن على رضى الله عنه أنه لا يجوز إلا فى المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى (أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين) فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ، ولو جاز الإعتكاف فى غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء : لا يجوز إلا فى المسجد الحرام ومسجد المدينة ، لما روى عبد الله بن الزبير أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة فى مسجدى» وقال حذيفة : يجوز فى هذين المسجدين وفى مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام ، والمسجد الأقصى ، ومسجدى هذا» وقال الزهرى : لا يصح إلا فى الجامع وقال أبو حنيفة : لا يصح إلا فى مسجد له إمام راتب ومؤذن راتب ، وقال الشافعى رضى الله عنه : يجوز فى جميع المساجد ، إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة ، واحتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية لأن قوله (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) عام يتناول كل المساجد .

(المسألة الرابعة) يجوز الإعتكاف بغير صوم والأفضل أن يصوم معه ، وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم ، حجة الشافعى رضى الله عنه هذه الآية ، لأنه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الأصل واحتج المزنى بصحة قول الشافعى رضى الله عنهما بأمور ثلاثة (الأول) لو كان الإعتكاف يوجب الصوم لما صح فى رمضان ، لأن الصوم الذى هو موجبه إما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب الشهر لا بسبب الاعتكاف ، أو صوم آخر سوى صوم رمضان ، وذلك ممتنع وحيث أجمعوا على أنه يصح فى رمضان ، علمنا أن الصوم لا يوجبه الإعتكاف (والثانى) أنه لو كان الإعتكاف لا يجوز إلا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الإعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ، ولما كان الأمر بخلاف ذلك ، علمنا أن الإعتكاف يجوز مفرداً أبداً بدون الصوم (والثالث) ما روى ابن عمر رضى الله عنه قال : يا رسول إنى نذرت فى الجاهلية أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام : أوف بنذرك ومعلوم أنه لا يجوز الصوم فى الليل

(المسألة الخامسة) قال الشافعى رضى الله عنه : لا تقدير لزمان الإعتكاف فلو نذر اعتكاف

ساعة ينعقد ولو نذر أن يعتكف مطلقاً يخرج عن نذره باعتكافه ساعة ، كما لو نذر أن يتصدق مطلقاً تصدق بما شاء من قليل أو كثير ، ثم قال الشافعي رضي الله عنه : وأحب أن يعتكف يوما وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف ، فان أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ، ويخرج بعد غروب الشمس ، وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الإعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض ، فوجب ترك التقدير والرجوع إلى أقل ما لابد منه ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الإعتكاف هو حبس النفس عليه ، وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ، ولأن على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة .

أما قوله تعالى (تلك حدود الله) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (تلك) لا يجوز أن يكون إشارة إلى حكم الاعتكاف لأن الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف إلا حداً واحداً ، وهو تحريم المباشرة بل هو إشارة إلى كل ما تقدم في أول آية الصوم إلى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الليث : حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الأزهري : ومنه يقال للمحروم محدود لأنه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب : حداد لأنه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها ، وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع : حداً ، وسمي الحديد : حديداً لما فيه من المنع ، وكذلك إحداد المرأة لأنها تمتنع من الزينة إذا عرفت الإشتقاق فنقول : المراد من حدود الله محدوداته أي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة .

أما قوله تعالى (فلا تقربوها) ففيه إشكالان (الأول) أن قوله تعالى (تلك حدود الله) إشارة إلى كل ما تقدم ، والأمور المتقدمة بعضها إباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل (فلا تقربوها) (والثاني) أنه تعالى قال في آية أخرى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وقال في آية المواريث (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) وقال ههنا (فلا تقربوها) فكيف الجمع بينهما ؟ .

(والجواب عن السؤالين من وجوه) (الأول) وهو الأحسن والأقوى أن من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق ، فنهى أن يتعداه لأن من تعداه وقع في حيز الضلال ، ثم بولغ في ذلك فنهى أن يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيز الحق والباطل ، لئلا يداني الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام « إن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه » (الثاني) ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني : لا تقربوها أي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله (ولا تقربوا مال اليتيم) (الثالث) أن الأحكام المذكورة فيما قبل وإن كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية إنما هو قوله :

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ «١٨٨»

(ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) وقبل هـذه الآية قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وذلك يوجب حرمة الأكل والشرب فى النهار ، وقبل هذه الآية قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) وهو يقتضى تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهما فى غير المأتى وتحريم مواقعتهما فى الحيض والنفاس والعدة والردة ، وليس فيه إلا إباحة الشرب والأكل والوقاع فى الليل ، فلما كانت الأحكام المتقدمة أكثرها تحريمات ، لاجرم غلب جانب التحريم فقال (تلك حدود الله فلا تقربوها) أى تلك الأشياء التى منعتم عنها إنما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها .

أما قوله تعالى (كذلك يبين الله آياته للناس) ففيه وجوه (أحدها) المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه فى هذا الموضع ، كذلك يبين سائر أدلته على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم : المراد بالآيات الفرائض التى بينها كما قال (سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات) ثم فسر الآيات بقوله (الزانية والزانى) إلى سائر ما بينه من أحكام الزنا ، فكأنه تعالى قال : كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بما لزم (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء فى هـذه الآية بالألفاظ القليلة بياناً شافياً وافيا ، قال بعده (كذلك يبين الله آياته للناس) أى مثل هذا البيان الوافى الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس ، والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق فى ذكره مثل هذا البيان .

أما قوله تعالى (لعلهم يتقون) فقد مر شرحه غير مرة .

الحكم الثامن

من الأحكام المذكورة فى هذه السورة : حكم الأموال

قوله تعالى ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون ﴾ .

اعلم أنهم مثلوا قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم) بقوله (ولا تلمزوا أنفسكم) وهذا مخالف لما ، لأن أكله ماله نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره ، قال الشيخ أبو حامد الغزالى فى كتاب الإحياء : المال إنما يحرم لمعنى فى عينه أو لخلل فى جهة اكتسابه .

﴿ والقسم الأول ﴾ الحرام لصفة فى عينه .

واعلم أن الأموال إما أن تكون من المعادن أو من النبات ، أو من الحيوانات ، أما المعادن وهي أجزاء الأرض فلا يحرم شيء منه إلا من حيث يضر بالآكل ، وهو ما يجرى مجرى السم ، وأما النبات فلا يحرم منه إلا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل ، فمزيل الحياة السموم ، ومزيل الصحة الأدوية في غير وقتها ، ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات .

وأما الحيوانات فتنقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل ، وما يحل إنما يحل إذا ذبح ذبحاً شرعيا ثم إذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرث والدم ، وكل ذلك مذكور في كتب الفقه .

(القسم الثاني) ما يحرم لخلل من جهة إثبات اليد عليه ، فنقول : أخذ المال إما أن يكون باختيار المتملك ، أو بغير اختياره كالإرث ، والذي باختياره إما أن يكون مأخوذاً من المالك كأخذ المعادن ، وإما أن يكون مأخوذاً من مالك ، وذلك إما أن يؤخذ قهراً أو بالتراضي ، والمأخوذ قهراً إما أن لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الأخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم ، والمأخوذ تراضياً إما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والأجرة ، وإما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الأول) ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن ، وإحياء الموت ، والاصطياد ، والاحتطاب ، والاستقاء من الأنهار ، والاحتشاش ، فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين (الثاني) المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له ، وهو الفيء ، والغنيمة ، وسائر أموال الكفار المحاربين ، وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منه الخمس ، وقسموه بين المستحقين بالعدل ، ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد (والثالث) ما يؤخذ قهراً باستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه ، وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق ، وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق (الرابع) ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال إذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين ؛ أعني الإيجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة إذا روعي شرط المعقود عليه ، وشرط العاقدين ، وشرط العقد ، ولم يؤد إلى ضرر بوارث أو غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث ، وهو حلال إذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ، ثم كان ذلك بعد قضاء الدين ، وتنفيذ الوصايا ، وتعديل القسمة بين الورثة ، وإخراج الزكاة والحج والكفارة إن كانت واجبة ، فهذا مجامع مداخل الحلال ، وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا ، وكل ما كان بخلافه كان حراما ، إذا عرفت هذا فنقول : المال إما أن يكون لغيره أو له ، فان كان لغيره كانت حرمته لأجل الوجوه الستة المذكورة ، وإن كان له فأكله بالحرام أن يصرف إلى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار أو إلى السرف المحرم ، وكل هذه الأقسام داخلة تحت قوله

(ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) واعلم أنه سبحانه كرر هذا النهى فى مواضع من كتابه فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وقال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا إن كنتم مؤمنين) ثم قال (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ثم قال (وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم) ثم قال (ومن عاد فأولئك أصحاب النارهم فيها خالدون) جعل آكل الربا فى أول الأمر مؤذنا بمحاربة الله ، وفى آخره متعرضا للنار .

(المسألة الثانية) قوله (ولا تأكلوا) ليس المراد منه الأكل خاصة ، لأن غير الأكل من التصرفات كالأكل فى هذا الباب لكنه لما كان المقصود الأعظم من المال إنما هو الأكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال أنه أكله فلهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالأكل .

(المسألة الثالثة) (الباطل) فى اللغة الزائل الذاهب ، يقال : بطل الشىء بطولا فهو باطل ، وجمع الباطل بواطل ، وأباطيل جمع أبطولة ، ويقال : بطل الأجير يبطل بطالة إذا تعطل واتبع اللهو .

أما قوله تعالى (وتدلوا بها إلى الحكام) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الإدلاء مأخوذ من إدلاء الدلو ، وهو إرسالك إياها فى البئر للاستقاء يقال . أدليت دلوى أدليها إدلاء فإذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى (فأدلى دلوه) ، ثم جعل كل إلقاء قول أو فعل أدلاء ، ومنه يقال للمحتج : أدلى بحجته ، كأنه يرسلها ليصير إلى مراده كادلاء المستقى الولد ليصل إلى مطلوبه من الماء ، وفلان يدلى إلى الميت بقرابة أو رحم ، إذا كان منتسبا إليه فيطلب الميراث بتلك النسبة ، طلب المستحق بالدلو الماء ، إذاعرفت هذا فنقول : أنه داخل فى حكم النهى ، والتقدير : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، ولا تدلوا إلى الحكام ، أى لا ترشوها إليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل ، وفى تشبيه الرشوة بالإدلاء وجهان (أحدهما) أن الرشوة رشاء الحاجة ، فكما أن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد إلى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريباً بسبب الرشوة (والثانى) أن الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضى فى ذلك الحكم من غير تثبت كمضى الدلو فى الإرسال ، ثم المفسرون ذكروا وجوها (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة : المراد منه الودائع ومالا يقوم عليه بينة (وثانيها) أن المراد هو مال اليتيم فى يد الأوصياء يدفعون بعضه إلى الحاكم ليبقى عليهم بعضه (وثالثها) أن المراد من الحاكم شهادة الزور ، وهوقول الكلبى (ورابعها) قال الحسن : المراد هو أن يحلف ليذهب حقه (وخامسها) هو أن يدفع إلى الحاكم رشوة ، وهذا أقرب إلى الظاهر ، ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل ، لأنها بأسرها أكل بالباطل .

يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ وَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٨٩»

أما قوله تعالى (وأنتم تعلمون) فالمعنى وأنتم تعلمون أنكم مبطلون ، ولا شك أن الإقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقبح ، وصاحبه بالتوبيخ أحق ، روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال ، اختصم رجلان إلى النبى صلى الله عليه وسلم : عالم بالخصومة وجاهل بها ، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم ، فقال من قضى عليه : يا رسول الله والذى لا إله إلا هو إنى محق فقال : إن شئت أعاوده ، فعاوده فقضى للعالم ، فقال المقضى عليه مثل ماقال أولا ثم عاوده ثالثاً ، ثم قال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع حق امرىء مسلم بخصومته فإنما اقتطع قطعة من النار» فقال العالم المقضى له : يارسول الله إن الحق حقه ، فقال عليه الصلاة والسلام « من اقتطع بخصومته وجد له حق غيره فليتبوأ مقعده من النار » .

الحكم التاسع

قوله تعالى ﴿ يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون ﴾ .

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ نقل عن ابن عباس أنه قال : ماكان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفا فأجيبوا .

وأقول : ثمانية منها فى سورة البقرة (أولها) (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد فى سورة البقرة ، فالمجموع ثمانية فى هذه السورة (والتاسع) قوله تعالى فى سورة المائدة (يسألونك ما ذا أحل لهم) (والعاشر) فى سورة الأنفال (يسألونك عن الأنفال) (والحادى عشر) فى بنى إسرائيل (يسألونك عن الروح) (والثانى عشر) فى الكهف (ويسألونك عن ذى القرنين) (والثالث عشر) فى طه (ويسألونك عن الجبال) (والرابع عشر) فى النازعات (يسألونك عن الساعة) ولهذه الأسئلة ترتيب عجيب : اثنان منها فى الأول فى شرح المبدأ (فالأول) قوله (وإذا سألك عبادى عنى) وهذا سؤال عن الذات (والثانى) قوله(يسألونك

عن الأهلة) وهذا سؤال عن صفة الخلاقية والحكمة فى جعل الهلال على هذا الوجه ، واثنان منها فى الآخرة فى شرح المعاد (أحدهما) قوله (ويسألونك عن الجبال) (والثانى) قوله (يسألونك عن الساعة أيان مرساها) ونظير هذا أنه ورد فى القرآن سورتان (أولهما) (يا أيها الناس)(أحدهما) فى النصف الأول : وهى السورة الرابعة من سورة النصف الأول ، فان أولاها الفاتحة وثانيتها البقرة وثالثها آل عمران ورابعتها النساء (وثانيتهما) فى النصف الثانى من القرآن وهى أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثانى أولاها مريم ، وثانيتها طه ، وثالثتها الأنبياء ، ورابعتها الحج ، ثم (يا أيها الناس) التى فى النصف الأول تشتمل على شرح المبدأ فقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) و (يا أيها الناس) التى فى النصف الثانى تشتمل على شرح المعاد فقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شىء عظيم) فسبحان من له فى هذا القرآن أسرار خفية ، وحكم مطوية لا يعرفها إلا الخواص من عبيده .

(المسألة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الأنصار قالا يا رسول الله : ما بال الهلال يبدو دقيقاً مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلىء ويستوى ، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا ، لا يكون على حالة واحدة كالشمس ، فنزلت هذه الآية ويروى أيضاً عن معاذ أن اليهود سألت عن الأهلة .

واعلم أن قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) ليس فيه بيان إنهم عن أى شىء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال ، لأن قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) يدل على أن سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة فى تغير حال الأهلة فى النقصان والزيادة ، فصار القرآن والخبر متطابقين فى أن السؤال كان عن هذا المعنى .

(المسألة الثالثة) الأهلة جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس ، يقال له : هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قمراً بعد ذلك ، وقال أبو الهيثم : يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا ، وكذلك ليلتين من آخر الشهر ، ثم يسمى ما بين ذلك قمراً ، قال الزجاج : فعال يجمع فى أقل العدد على أفعلة ، نحو مثال وأمثلة ، وحمار وأحمرة ، وفى أكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر لأنهم كرهوا فى التضعيف فعل ، نحو هلل وخلل ، فاقتصروا على جمع أدنى العدد .

أما قوله تعالى (قل هى مواقيت للناس والحج) ففيه مسألتان :

(المسألة الاولى) المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت كالميعاد بمعنى الوعد ، وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت ، قال الله تعالى (فتم ميقات ربه) والهلال ميقات الشهر ، ومواضع الإحرام مواقيت الحج لأنها مواضع ينتهى إليها ، ولا تصرف مواقيت لأنها غاية الجموع ، فصار كأن الجمع يكرر فيها فان قيل : لم صرفت قوارير ؟ قيل : لأنها فاصلة وقعت فى رأس آية ، فنون ليجرى على طريقة

الآيات ، كما تنون القوافى ، مثل قوله :

أقل اللوم عاذل والعتابن

(المسألة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدراً من أربعة أوجه : السنة والشهر واليوم والساعة ، أما السنة فهى عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك إلى أن تعود إلى تلك النقطة بعينها ، إلا أن القوم اصطلحوا على أن تلك النقطة نقطة الإعتدال الربيعى وهو أول الحمل ، وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به إلى أن يعود إلى تلك النقطة ، ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه مع الشمس ، وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العرفى ، مع أن القمر فى هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلم لاجرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر ، وأما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الأفق ، أو نقطة من دائرة نصف النهار وعودها إليها ، فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليلته ، ثم أن المنجمين اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بليلته ، أما أكثر الأمم فانهم جعلوا مبادىء الأيام بلياليها من مفارقة الشمس أفق المشرق وعودها إليه من الغداة ، واحتج من نصر مذهبهم بأن الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله أولا أولى ، فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأرض ، وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الأرض ، وفى شريعة الإسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر فى وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام ، وعند المنجمين مدة الصوم فى الشرع هى زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ ، وأما الساعة فهى على قسمين : مستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم وليلة ، فهذا كلام مختصر فى تعريف السنة والشهر واليوم والساعة .

فنقول : أما السنة فهى عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الأربعة ، وذلك لأن الشمس إذا حصلت فى الحمل فاذا تركت من هذا الموضع إلى جانب الشمال ، أخذ الهواء فى جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامتة الرؤوس ، ويتواتر الإسخان إلى أن تصل أول السرطان ، واشتد الحرارة ويزداد الحر ما دامت فى السرطان والأسد لقربها من سمت الرؤوس ، ويتواتر الإسخان ، ثم ينعكس إلى أن يصل الميزان : وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، ثم يأخذ الحر فى النقصان والبرد فى الزيادة ، ولا يزال يزداد البرد إلى أن تصل الشمس إلى أول الجدى ، ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤوس ، ويتواتر البرد ثم إن الشمس تأخذ فى الصعود إلى ناحية الشمال ، وما دامت فى الجدى والدلو ، فالبرد أشد مايكون إلى أن تنتهى إلى الحمل ، فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، وعادت الشمس إلى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته ، وحصلت الفصول

الأربعة التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء ، ومنافع الفصول الأربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة فى الكتب .

وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر فى فلكه الخاص وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس وأبدا يكون أحد نصفيه مضيأ بالتمام إلا أنه عند الاجتماع يكون النصف المضىء هو النصف الفوقانى فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئاً وعند الاستقبال يكون نصفه المضىء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيراً بالتمام ، وكلما كان القمر أقرب إلى الشمس ، كان المرئى من نصفه المضىء أقل وكلما كان أبعد كان المرئى من نصفه المضىء أكثر ، ثم أنه من وقت الإجتماع إلى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس ، ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الإستقبال إلى وقت الإجتماع ، ويكون كل ليلة أقرب إلى الشمس ، فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ، ولا يزال يقل ويقل (حتى عاد كالعرجون القديم) فهذا ما قاله أصحاب الطبائع والنجوم .

وأما الذى يقوله الأصوليون فهو أن القمر جسم ، والأجسام كلها متساوية فى الجسمية ، والأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم ، وهذه مقدمة يقينية فإذن حصول الضوء فى جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل ، وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا بسبب الفاعل المختار ، وكل ما كان فعلا لفاعل مختار ، فإن ذلك يكون قادراً على إيجاده وعلى إعدامه ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إسناد هذه الإختلافات الحاصلة فى نور القمر إلى قربها وبعدها من الشمس ، بل عندنا أن حصول النور فى جرم الشمس إنما كان بسبب إيجاد القادر المختار ، وكذا الذى فى جرم القمر .

بقى ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الإختلافات ، فنقول لعلماء الإسلام فى هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال : إن فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ، ويدل عليه وجوه (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فإن قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة ، فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا ، وإن لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض ، فإن كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته ، مستكمل بغيره ، وإن لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض إن كان محدثا افتقر إحداثه إلى غرض آخر ، وإن كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال ، فلا جرم قالوا : كل شىء صنعه ولا علة لصنعه ، ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة (فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون) .

(والجواب الثانى) قول من قال : لابد فى أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم ، والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة فى أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار

حكم الله تعالى فى ملكه وملكوته ، وقد دللنا على أن القوم إنما سألوا عن الحكمة فى اختلاف أحوال القمر فالله سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه وهو قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) وذكر هذا المعنى فى آية أخرى وهى قوله (وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال فى آية ثالثة (فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب) وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدنيا ، أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم ، قال الله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) (وثانيها) الحج ، قال الله تعالى (الحج أشهر معلومات) (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) (ورابعها) للنذور التى تتعلق بالأوقات ، ولفضائل الصوم فى أيام لا تعلم إلا بالأهلة .

وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والإجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها إلا عند وقوع الإختلاف فى شكل القمر .

فان قيل : لا نسلم أنا نحتاج فى تقدير الأزمنة إلى حصول الشهر ، وذلك لأنه يمكن تقديرها بالسنة التى هى عبارة عن دورة الشمس وباجزائها مثل أن يقال : كلفتكم بالطاعة الفلانية فى أول السنة ، أو فى سدسها ، أو نصفها ، وهكذا سائر الأجزاء ، ويمكن تقديرها بالأيام مثل أن يقال : كلفتم بالطاعة الفلانية فى اليوم الأول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة ، وأيضاً بتقدير أن يساعد على أنه لابد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس إلى أن يجتمع معها مرة أخرى هذا التقدير حاصل سواء حصل الإختلاف فى أشكال نوره أو لم يحصل ، ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وإن لم يحصل فى نور الشمس اختلافا ، فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر ، وإن لم يحصل فى نور القمر إختلاف ، وإذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر فى هذا الباب لم يجز تقديره به .

(والجواب عن السؤال الأول) أن ماذكرتم وإن كان ممكنا إلا أن إحصاء الأهلة أيسر من إحصاء الايام ، لأن الأهلة اثنا عشر شهراً ، والأيام كثيرة ، ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان إلى السنين ، ثم تقسيم كل سنة إلى الشهور ، ثم تقسيم الشهور إلى الأيام ، ثم تقسيم كل يوم إلى الساعات ، ثم تقسيم كل ساعة إلى الأنفاس أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخبط ، ولهذا قال سبحانه (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً) وهذا كما أن المصنف الذى يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه إلى الكتب ، ثم كل كتاب إلى الأبواب ، ثم كل باب إلى الفصول ثم كل فصل إلى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه .

﴿ وأما السؤال الثانى ﴾ فجوابه ما ذكرتم ، إلا أنه متى كان القمر مختلف الشكل ،كان معرفة أوائل الشهور وأنصافها وأواخرها أسهل مما إذا لم يكن كذلك ، وأخبر جل جلاله أنه دبر الأهلة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده فى قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الأحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته ، كما قال تعالى (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) وقال تعالى (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمراً منيرا) وأيضاً لو لم يقع فى جرم القمر هذا الإختلاف لتأكدت شبه الفلاسفة فى قولهم : أن الأجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير إلى أحوالها ، فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة ، وأظهر الإختلاف فى أحوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا بإبقاء الله وتغير القمر فى أشكاله ليس إلا بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها إلى مدبر حكيم قادر قاهر ،كما قال (وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) إذا عرفت هذه الجملة فنقول : أنه لما ظهر أن الإختلاف فى أحوال القمر معونة عظيمة فى تعيين الأوقات من الجهات التى ذكرناها نبه تعالى بقوله (قل هى مواقيت للناس والحج) على جميع هذه المنافع ، لأن تعديد جميع هذه الأمور يقضى إلى الإطناب والاقتصار على البعض د البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق إلا الاقتصار على كونه ميقاتاً فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة .

أما قوله تعالى (والحج) ففيه إضمار تقديره وللحج كقوله تعالى (وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم) أى لأولادكم ، واعلم أنا بينا أن الأهلة مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لابد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هى أن مواقيت الحج لا تعرف إلا بالأهلة ، قال تعالى (الحج أشهر معلومات) وذلك لأن وقت الصوم لا يعرف إلا بالاهلة ، قال تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) وقال عليه السلام « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته » وأحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله : وهو أن إفراد الحج بالذكر إنما كان لبيان أن الحج مقصور على الاشهر التى عينها الله تعالى لفرضه وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الأشهر إلى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك فى النسىء والله أعلم .

أما قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل فى الجاهلية إذا هم بشىء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا ، فنهاهم الله تعالى عن ذلك لأنهم كانو يفعلونه تطيرا ، وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ، لكن البر من يتقى الله ولم

يتق غيره ولم يخف شيئاً كان يتطير به ، بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ، ثم قال (واتقوا الله لعلكم تفلحون) أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا كقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً) وتمام التحقيق فى الآية أن من رجع خائباً يقال : ما أفلح وما أنجح ، فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو أن الواجب عليكم أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الأخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بالنهى عن التطير ، وقال « لاعدوى ولا طيرة » وقال من « رده عن سفره تطير فقد أشرك » أوكما قال وأنه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه (قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله) .

﴿الوجه الثانى﴾ فى سبب نزول هذه الآية ، روى أنه فى أول الإسلام كان إذا أحرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج ، أو يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر ، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء ، فقيل لهم : ليس البر بتحرجكم عن دخول الباب ، ولكن البر من اتقى

﴿الوجه الثالث﴾ أن أهل الجاهلية إذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقباً منه يدخل ويخرج إلا الحمس ، وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيثم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر ابن معاوية ، وهؤلاء سموا حمساً لتشددهم فى دينهم ، الحماسة الشدة ، وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا يأكلون السمن والأقط ، ثم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما ، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فأبصره ذلك الرجل الذى كان محرما فاتبعه ، فقال عليه السلام : تنح عنى ، قال : ولم يا رسول الله ؟ قال : دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال : إنى رضيت بسنتك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فأنزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم فى أمر الإحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال (وأتوا البيوت من أبوابها) فهذا ما قيل فى سبب نزول هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير الآية ثلاثة أوجه (الأول) وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الأحوال التى رويناها فى سبب النزول ، إلا أن على هذا التقدير صعب الكلام فى نظم الآية ، فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة فى تغيير نور القمر ، فذكر الله تعالى الحكمة فى ذلك ، وهى قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) فأى تعلق بين بيان الحكمة فى اختلاف نور القمر ، وبين هذه القصة ، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هـذا السؤال من وجوه (أحدها) أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة فى اختلاف أحوال الأهلة جعلها مواقيت للناس

والحج ، وكان هذا الأمر من الأشياء التى اعتبروها فى الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) أنه تعالى إنما وصل قوله (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) بقوله (يسألونك عن الأهلة) لأنه إنما اتفق وقوع القصتين فى وقت واحد فنزلت الآية فيهما معاً فى وقت واحد ووصل أحد الأمرين بالآخر (وثالثها) كأنهم سألوا عن الحكمة فى اختلاف حال الأهلة فقيل لهم : اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذى لا يعنيكم وارجعوا إلى ما البحث عنه أهم لكم فانكم تظنون أن إتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك .

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الآية أن قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) مثل ضربه الله تعالى لهم ، وليس المراد ظاهره ، وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون ، فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك عكس الواجب وضد الحق وإذا عرفت هذا فنقول : إنه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعاً مختاراً حكيماً ، وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب البرىء عن العبث والسفه ، ومتى عرفنا ذلك ، وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر فى النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة ، وذلك لأن علمنا بهذا الحكيم الذى لا يفعل إلا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة ، لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول ، فاما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بالحكيم ، فهذا الاستدلال باطل ، لأنه استدلال بالمجهول على القدح فى المعلوم إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) يعنى أنكم لما لم تعلموا حكمته فى اختلاف نور القمر صرتم شاكين فى حكمة الخالق ، فقد أتيتم الشىء لا من البر ولا من كمال العقل إنما البر بأن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة ، وإن كنتم لا تعلمونها ، لجعل إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح ، وإتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم ، وهذا طريق مشهور فى الكناية فان من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له : ينبغى أن تأتى الأمر من بابه وفى ضده يقال : إنه ذهب إلى الشىء من غير بابه قال تعالى (فنبذوه وراء ظهورهم) وقال (واتخذتموه وراءكم ظهرياً) فلما كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً فى الكنايات ، ذكره الله تعالى ههنا ، وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية فان تفسيرها بالوجه الأول يطرق إلى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزه عنه .

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير الآية ماذكره أبو مسلم ، أن المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسىء ، فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذى عينه الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثل لمخالفة الواجب فى الحج وشهوره .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (ولكن البر من اتقى) تقديره : ولكن البر بر من اتقى فهو

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «١٩٠»

كقوله (ولـكن البر من آمن بالله) وقد تقدم تقريره .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قرأحمزة والكسائى وأبو بكرعن عاصم ، وقالون عن نافع (البيوت) بكسر الباء لأنهم استثقلوا الخروج من ضمة باء إلى ياء ، والباقون بالضم على الأصل وللقراء فيها وفى نظائرها نحو بيوت ، وعيون ، وجيوب : مذاهب واختلافات يطول تفصيلها .

أما قوله (واتقوا الله) فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته (لعلكم تفلحون) لكى تفلحوا ، والفلاح هو الظفر بالبغية ، قالت المعتزلة : وهذا يدل على إرادته تعالى الفلاح من جميعهم ، لأنه لا تخصيص فى الآية والله أعلم .

الحكم العاشر

ما يتعلق بالقتال

قوله تعالى ﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ .
وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه تعالى أمر بالاستقامة فى الآية المتقدمة بالتقوى فى طريق معرفة الله تعالى فقال (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولـكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها) وأمر بالتقوى فى طريق طاعة الله ، وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالإستقامة علم ، والتقوى عمل ، وليس التكليف إلا فى هذين ، ثم لما أمر فى هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس ، وهو قتل أعداء الله فقال (وقاتلوا فى سبيل الله) .

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب النزول قولان (الأول) قال الربيع وابن زيد : هذه الآية أول آية نزلت فى القتال ، فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتل ، ويكف عن قتال من تركه ، وبقى على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى (اقتلوا المشركين) .

(والقول الثانى) أنه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لإرادة الحج ونزل الحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم فى العام القابل ، ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدى ويفعل ما شاء ، فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ،

ثم عاد إلى المدينة وتجهز فى السنة القابلة ، ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم ، وكانوا كارهين لمقاتلتهم فى الشهر الحرام وفى الحرم ، فأنزل الله تعالى هذه الآيات ، وبين لهم كيفية المقاتلة إن احتاجوا إليها ، فقال (وقاتلوا فى سبيل الله) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ (وقاتلوا فى سبيل الله) أى فى طاعته وطلب رضوانه ، روى أبو موسى أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل فى سبيل الله ، فقال : هو من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ، ولا يقاتل رياء ولا سمعة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا فى المرادبقوله (الذين يقاتلونكم) على وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس ، المراد منه : قاتلوا الذين يقاتلونكم إما على وجه الدفع عن الحج ، أو على وجه المقاتلة ابتداء ، وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس فى سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جنح للسلم ، قال تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر لأن ظاهر قوله تعالى (الذين يقاتلونكم) يقتضى كونهم فاعلين للقتال ، فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه ، فإنه لا يوصف بكونه مقاتلا إلا على سبيل المجاز .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ، ونهى عن قتال غير المقاتلين ، بدليل أنه قال (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) ثم بعده : ولا تعتدوا هذا القدر ، ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت أن هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ، ثم قال تعالى بعد ذلك (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) فاقتضى هذا حصول الأول فى قتال من لم يقاتل ، فدل على أن هذه الآية منسوخة ، ولقائل أن يقول : نسلم أن هذه الآية دالة على الأمر بقتال من لم يقاتلنا ، لكن هذا الحكم ماصار منسوخا .

أما قوله : إنها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا ، فهذا غير مسلم ، وأما قوله تعالى (ولا تعتدوا) فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم ، منها أن يكون المعنى : ولا تبدؤا فى الحرم بقتال ، ومنها أن يكون المراد : ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد ، أو بالحيلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة ، أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفانى ، وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة .

فإن قيل : هب أنه لا نسخ فى الآية ، ولكن ما السبب فى أن الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ، ثم فى آخر الأمر أذن فى قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا .

قلنا : لأن فى أول الأمر كان المسلمون قليلين ، فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة ، فلما قوى الإسلام وكثر الجمع ، وأقام من أقام منهم على الشرك ، بعد ظهور المعجزات وتكررها

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ «١٩١» فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٩٢»

عليهم حالا بعد حال ، حصل اليأس من إسلامهم ، فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الإطلاق .

﴿ المسألة السادسة ﴾ المعتزلة احتجوا بقوله تعالى (إن الله لا يحب المعتدين) قالوا : لو كان الإعتداء بإرادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام ، وجوابه قد تقدم والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين ، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الأخذ لاقرانه ، قال :

فاما تثقفونى فاقتلونى فمن أثقف فليس إلى خلود

ثم نقول قوله تعالى (اقتلوهم) الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وإن كان الغرض به لازما لكل مؤمن ، والضمير فى قوله (اقتلوهم) عائد إلى الذين أمر بقتالهم فى الآية الأولى وهم الكفار من أهل مكة ، فأمر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا فى الحل والحرم ، وفى الشهر الحرام ، وتحقيق القول أنه تعالى أمر بالجهاد فى الآية الأولى بشرط إقدام الكفار على المقاتلة ، وفى هذه زاد فى التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا ، واستثنى منه المقاتلة عند المسجد الحرام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ نقل عن مقاتل أنه قال : إن الآية المتقدمة على هذه الآية ، وهى قوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وهذا الكلام ضعيف .

أما قوله : إن قوله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخ بهذه الآية ، فقد

تقدم إبطاله ، وأما قوله : إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ ، وأما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فهو خطأ أيضاً لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم ، وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت أن قوله ضعيف ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى .

أما قوله تعالى (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) ففيه بحثان :

﴿ البحث الأول ﴾ أن الإخراج يحتمل وجهين (أحدهما) أنهم كلفوهم الخروج قهراً (والثاني) أنهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الأمر عليهم ، حتى صاروا مضطرين إلى الخروج .

﴿ البحث الثاني ﴾ أن صيغة (حيث) تحتمل وجهين (أحدهما) أخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم وهو مكة (والثاني) أخرجوهم من منازلكم ، إذا عرفت هذا فنقول : أن الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة إن أقاموا على شركهم إن تمكنوا منه ، لكنه كان في المعلوم أنهم يتمكنون منه فيما بعد ، ولهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ، ثم أجلاهم أيضاً من المدينة ، وقال عليه الصلاة والسلام « لا يجتمع دينان في جزيرة العرب » .

أما قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) ففيه وجوه (أحدها) وهو منقول عن ابن عباس : أن المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى ، وإنما سمي الكفر بالفتنة لأنه فساد في الأرض يؤدي إلى الظلم والهرج ، وفيه الفتنة ، وإنما جعل الكفر أعظم من القتل ، لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم ، والقتل ليس كذلك ، والكفر يخرج صاحبه به عن الأمة ، والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل ، وروى في سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفر في الشهر الحرام ، فالمؤمنون عابوه على ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الإقدام على القتل في الشهر الحرام ، فإن اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) أن الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ، ثم صار اسماً لكل ما كان سبباً للامتحان تشبيهاً بهذا الأصل ، والمعنى : أن إقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين ، وعلى تشديد الأمر عليهم بحيث صاروا ملجئين إلى ترك الأهل والوطن هرباً من إضلالهم في الدين ، وتخليصاً للنفس مما يخافون ويحذرون ، فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضي التخليص من غموم الدنيا وآفاتها ، وقال بعض الحكماء : ما أشد من هذا القتل الذي أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة .

﴿ الوجه الثالث ﴾ أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم ،

فكأنه قيل : اقتلوهم من حيث ثقفتموهم ، واعلم أن وراء ذلك من عذاب الله ماهو أشد منه كقوله (ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده) وإطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز ، وذلك من باب إطلاق اسم السبب على المسبب ، قال تعالى (يوم هم على النار يفتنون) ثم قال عقيبه (ذوقوا فتنتكم) أى عذابكم ، وقال (إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات) أى عذبوهم ، وقال (فإذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) أى عذابهم كعذابه .

﴿ الوجه الرابع ﴾ أن يكون المراد فتنتهم إياكم بصدكم عن المسجد الحرام ، أشد من قتلكم إياهم فى الحرم ، لأنهم يسعون فى المنع من العبودية والطاعة التى ماخلقت الجن والإنس إلا لها .

﴿ الوجه الخامس ﴾ أن ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقا والمعنى : وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أتى ذلك على أنفسكم فإنكم إن قتلتم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن ترتدوا عن دينكم أو تتكاسلوا فى طاعة ربكم .

أما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا بيان لبقاء هذا الشرط فى قتالهم فى هذه البقعة خاصة ، وقد كان من قبل شرطا فى كل القتال وفى الأشهر الحرم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ حمزة والكسائى (ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فإن قتلوكم) كله بغير ألف ، والباقون جميع ذلك بالألف ، وهو فى المصحف بغير ألف ، وإنما كتبت كذلك للايجاز ، كما كتب : الرحمن بغير ألف ، وكذلك : صالح ، وما أشبه ذلك من حروف المد واللين ، قال القاضى رحمه الله : القراءتان المشهورتان إذا لم يتناف العمل وجب العمل بهما ، كما يعمل بالآيتين إذا لم يتناف العمل بهما ، وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لاتنافى فيه ، فيجب العمل بهما مالم يقع النسخ فيه ، يروى أن الأعمش قال لحمزة : أرأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره ؟ فقال حمزة : إن العرب إذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا ، وإذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى مسألة الملتجىء إلى الحرم ، وقالوا : لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلأن لايجوز القتل فى المسجد الحرام بسبب الذنب الذى هو دون الكفر كان أولى ، وتمام الكلام فيه فى كتب الخلاف .

أما قوله تعالى (فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم) فاعلم أنه تعالى أوجب عليهم القتال على ماتقدم ذكره ، وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لايزول وإن انتهوا وتابوا كما ثبت فى كثير من الحدود أن التوبة لاتزيله ، فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم (فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم) بين بهذا أنهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ «١٩٣»

يغفر لهم ماقد سلف) وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : فان انتهوا عن القتال وقال الحسن : فان انتهوا عن الشرك .

(حجة القول الأول) أن المقصود من الإذن فى القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله (فان انتهوا) محمولا على ترك المقاتلة .

(حجة القول الثانى) أن الكافر لاينال غفران الله ورحمته بترك القتال ، بل بترك الكفر .

(المسألة الثانية) الانتهاء عن الكفر لايحصل فى الحقيقة إلا بأمرين (أحدهما) التوبة والآخر التمسك بالإسلام ، وإن كان قد يقال فى الظاهر لمن أظهر الشهادتين : إنه انتهى عن الكفر إلا أن ذلك إنما يؤثر فى حقن الدم فقط . أما الذى يؤثر فى استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس إلا ما ذكرنا .

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة ، وقول من قال : التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ ، لأن الشرك أشد من القتل ، فإذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى ، وأيضاً فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلا . فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على أن توبته إذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم .

قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال القوم : هذه الآية ناسخة لقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) والصحيح أنه ليس كذلك لأن البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت حرمته أقصى ما فى الباب أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعى رضى الله عنه وهو الصحيح أن العام سواء كان متقدما على المخصص أو متأخراً عنه فانه يصير مخصوصاً به والله أعلم .

(المسألة الثانية) فى المراد بالفتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر ، قالوا : كانت فتنتهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا إلى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الإيذاء حتى ذهبوا إلى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفاراً ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى : قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا فى الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم : معنى الفتنة ههنا الجرم قال : لأن الله تعالى أمر

ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ

بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذى إذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من أنواع المضار . فان قيل : كيف يقال (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) مع علمنا بأن قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقاً .

قلنا الجواب من وجهين (الأول) أن هذا محمول على الأغلب لأن الأغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك ، لأن من قتل فقد زال كفره ، ومن لا يقتل يخاف منه الثبات على الكفر فإذا كان هذا هو الأغلب جاز أن يقال ذلك .

﴿ الجواب الثانى ﴾ أن المراد قاتلوهم قصدا منكم إلى زوال الكفر ، لأن الواجب على المقاتل للكفار أن يكون مراده هذا ، ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه .

أما قوله تعالى (ويكون الدين لله) فهذا يدلّ على حمل الفتنة على الشرك ، لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر مايعبد ويطاع غيره . فصار التقدير كأنه تعالى قال : وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الإسلام ، وحتى يزول مايؤدى إلى العقاب ويحصل مايؤدى إلى الثواب ، ونظيره قوله تعالى (تقاتلونهم أو يسلمون) وفى ذلك بيان أنه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود .

أما قوله تعالى (فان انتهوا) فالمراد : فان انتهوا عن الأمر الذى لأجله وجب قتالهم ، وهو إما كفرهم أو قتالهم ، فعند ذلك لا يجوز قتالهم ، وهو كقوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) .

أما قوله تعالى (فلا عدوان إلا على الظالمين) ففيه وجهان (الأول) فان انتهوا فلا عدوان ، أى فلا قتل إلا على الذين لا ينتهون على الكفر . فانهم بإصرارهم على كفرهم ظالمون لأنفسهم على ما قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) .

فان قيل : لم سمى ذلك القتل عدوانا مع أنه فى نفسه حق وصواب ؟ .

قلنا : لأن ذلك القتل جزاء العدوان فصح إطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم ، ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم) (والثانى) إن تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فنسلط عليكم من يعتدى عليكم .

قوله تعالى ﴿ الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه

فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ «١٩٤»

بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين ﴾ .

اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكراً فيما بينهم ، ذكر فى هذه الآية ما يزيل ذلك فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) وفيه وجوه (أحدها) روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك فى ذى القعدة سنة ست من الهجرة فصده أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه عن أن ينصرف ويعود فى العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام ، فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العام القابل وهو فى ذى القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر ، فأنزل الله تعالى هذه الآية يعنى إنك دخلت الحرم فى الشهر الحرام ، والقوم كانوا صدوك فى السنة الماضية فى هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر (وثانيها) ماروى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم فى الأشهر الحرم ، فأرادوا مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم ، وذلك قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) فأنزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم فى هذه الواقعة ، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) أى من استحل دمكم من المشركين فى الشهر الحرام فاستحلوه فيه (وثالثها) ما ذكره قوم من المتكلمين وهو أن الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله ، فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم ، فالشهر الحرام من جانبنا ، مقابل بالشهر الحرام من جانبكم ، والحاصل فى الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والأفعال القبيحة ، فكيف جعلوه سبباً فى أن يمنع للقتال من شرهم وفسادهم .

أما قوله تعالى (والحرمات قصاص) فالحرمات جمع حرمة والحرمة مامنع من انتهاكه والقصاص المساواة وإذا عرفت هذا فى هذه الآية تعود تلك الوجوه .

﴿ أما على الوجه الأول ﴾ فهو أن المراد بالحرمات : الشهر الحرام ، والبلد الحرام ، وحرمة الإحرام فقوله (الحرمات قصاص) معناه أنهم لما أضاعوا هذه الحرمات فى سنة ست فقد وقفتم حتى قضيتموه على زعمكم فى سنة سبع .

﴿ وأما على الوجه الثانى ﴾ فهو أن المراد : إن أقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضاً ، قال الزجاج : وعلم الله تعالى بهذه الآية أنه ليس للمسلمين أن ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الإبتداء بل على سبيل القصاص ، وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية ، وهو قوله (ولا تقاتلوهم

وَأَنفِقُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ «١٩٥»

عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) وبما بعدها وهو قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم .

﴿ أما على القول الثالث ﴾ فقوله (والحرمات قصاص) يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان ، والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال .

أما قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فالمراد منه : الأمر بما يقابل الإعتداء من الجزاء والتقدير : فمن اعتدى عليكم فقابلوه ، والسبب فى تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال (واتقوا الله) وقد تقدم معنى التقوى ، ثم قال (واعلموا أن الله مع المتقين) أى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم ، وهذا من أقوى الدلائل على أنه ليس بجسم ولا فى مكان إذ لو كان جسما لكان فى مكان معين ، فكان إما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله عنه علوا كبير .

قوله تعالى ﴿ وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين ﴾ .

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين (الأول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر إلا بالآلات وأدوات يحتاج فيها إلى المال ، وربما كان ذو المال عاجزاً عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيراً عديم المال ، فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال (والثانى) يروى أنه لما نزل قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) قال رجل من الحاضرين : والله يا رسول الله مالنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا فى سبيل الله وأن يتصدقوا وأن لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل فى سبيل الله فيهلكوا ، فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم .

واعلم أن الإنفاق هو صرف المال إلى وجوه المصالح ، فلذلك لا يقال فى المضيع : إنه منفق فاذا قيد الإنفاق بذكر سبيل الله ، فالمراد به فى طريق الدين ، لأن السبيل هو الطريق ، وسبيل الله هو دينه . فكل ما أمر الله به فى دينه من الإنفاق فهو داخل فى الآية سواء كان إنفاقا فى حج

أو عمرة أو كان جهادا بالنفس ، أو تجهيزا للغير ، أو كان إنفاقا فى صلة الرحم ، أو فى الصدقات أو على العيال ، أو فى الزكوات والكفارات ، أو عمارة السبيل وغير ذلك ، إلا أن الأقرب فى هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد أنه يراد به الإنفاق فى الجهاد ، بل قال (وأنفقوا فى سبيل الله) لوجهين (الأول) أن هذا كالتنبيه على العلة فى وجوب هذا الإنفاق ، وذلك لأن المال مال الله فيجب إنفاقه فى سبيل الله ، ولأن المؤمن إذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه إنفاق المال (الثانى) أن هذه الآية إنما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة لقضاء العمرة ، وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى إلى القتال إن منعهم المشركون ، فكانت عمرة وجهادا ، واجتمع فيه المعنيان ، فلما كان الأمر كذلك ، لاجرم قال تعالى (وأنفقوا فى سبيل الله) ولم يقل : وأنفقوا فى الجهاد والعمرة .

أما قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أبو عبيدة والزجاج (التهلكة) الهلاك يقال : هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة : قال الخارزنجى : لا أعلم فى كلام العرب مصدراً على تفعلة بضم العين إلا هذا ، قال أبو على : قد حكى سيبويه : التنضرة والتسترة ، وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر ، قال : ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يقال أصله التهلكة ، كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هكذا فأبدلت الضمة بالكسرة ، كما جاء الجوار فى الجوار .

وأقول : إنى لأتعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين فى أمثال هذه المواضع ، وذلك أنهم لو وجدوا شعراً مجهولا يشهد لما أرادوه فرحوا به ، واتخذوه حجة قوية ، فورود هذا اللفظ فى كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة ، أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها .

(المسألة الثانية) اتفقوا على أن الباء فى قوله (بأيديكم) تقتضى إما زيادة أو نقصانا فقال قوم : الباء زائدة والتقدير : ولا تلقوا أيديكم إلى التهلكة . وهو كقوله : جذبت الثوب بالثوب ، وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان ، أو المراد بالأيدى الأنفس كقوله (بما قدمت يداك) أو (بما كسبت أيديكم) فالتقدير : ولا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكة ، وقال آخرون : بل ههنا حذف . والتقدير : ولا تلقوا أنفسكم بايديكم إلى التهلكة .

(المسألة الثالثة) قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) اختلف المفسرون فيه ، فمنهم من قال : إنه راجع إلى نفس النفقة ، ومنهم من قال : إنه راجع إلى غيرها ، أما الأولون فذكروا فيه وجوه (الأول) أن لا ينفقوا فى مهمات الجهاد أموالهم ، فيستولى العدو عليهم ويهلكهم ، وكأنه قيل : إن كنت من رجال الدين فأنفق مالك فى سبيل الله وفى طلب مرضاته ، وإن كنت من رجال الدنيا

فأنفق مالك فى دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثانى) أنه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله ، فإن إنفاق كل المال يفضى إلى التهلكة عند الحاجة الشديدة إلى المأكول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ما ذكره فى قوله (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وفى قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وأما الذين قالوا : المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (أحدها) أن يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذى هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله (ليهلك من هلك عن بينة) (وثانيها) المراد من قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) أى لا تقتحموا فى الحرب بحيث لا ترجون النفع ، ولا يكون لكم فيه إلا قتل أنفسكم فإن ذلك لا يحل ، وإنما يجب أن يقتحم إذا طمع فى النكاية وإن خاف القتل ، فأما إذا كان آيساً من النكاية وكان الأغلب أنه مقتول فليس له أن يقدم عليه ، وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ، ونقل عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال فى هذه الآية : هو الرجل يستقتل بين الصفين ، ومن الناس من طعن فى هذا التأويل وقال : هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه (الأول) روى أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس فألقى بيده إلى التهلكة فقال أبو أيوب الأنصارى نحن أعلم بهذه الآية وإنما نزلت فينا : صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوى الإسلام وكثر أهله رجعنا إلى أهالينا وأموالنا وتصالحنا ، فكانت التهلكة الإقامة فى الأهل والمال وترك الجهاد (والثانى) روى الشافعى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة ، فقال له رجل من الأنصار : أرأيت يا رسول الله إن قتلت صابراً محتسباً ؟ قال عليه الصلاة والسلام : لك الجنة فانغمس فى جماعة العدو فقتلوه بين يدى رسول الله ، وأن رجلا من الانصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبى عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس فى العدو فقتلوه (والثالث) روى أن رجلا من الانصار تخلف عن بنى معاوية فرأى الطير عكوفا على من قتل من أصحابه ، فقال لبعض من معه سأتقدم إلى العدو فيقتلوننى ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابى ، ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال فيه قولا حسنا (الرابع) روى أن قوما حاصروا حصنا ، فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى بيده إلى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ذلك فقال : كذبوا أليس يقول الله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) ولمن نصر ذلك التاويل أن يجيب عن هذه الوجوه فيقول : إنا إنما حرمنا القاء النفس فى صف العدو إذا لم يتوقع إيقاع نكاية منهم ، فأما إذا توقع فنحن نجوز ذلك ، فلم قلتم أنه يوجد هذا المعنى فى هذه الوقائع (الوجه الثالث) فى تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) أى فان

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ

فاتلوكم فى الشهر الحرام فقاتلوهم فيه فان الحرمات قصاص ، فجازوا اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم إلى التهلكة (الوجه الرابع) فى التأويل أن يكون المعنى : أنفقوا فى سبيل الله ولا تقولوا إنا نخاف الفقر إن أنفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء ، فنهوا أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالإنفاق ، والمراد من هذا الجعل والإلقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلاناً هالكا وألقاه فى الهلاك إذا حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذى يرى أنه لا ينفعه معه عمل فذاك هو إلقاء النفس إلى التهلكة فالحاصل أن معناه النهى عن القنوط عن رحمة الله لأن ذلك يحمل الإنسان على ترك العبودية والإصرار على الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا ذلك الإنفاق فى التهلكة والإحباط ، وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الإنفاق فعلا يحبط ثوابه إما بتذكير المنة أو بذكر وجوه الرياء والسمعة ، ونظيره قوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم) .

أما قوله تعالى (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا فى أن المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الأول) أنه مشتق من فعل الحسن وأنه كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث أن الإحسان حسن فى نفسه ، وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل إذا حسنا كان فاعلهما محسنا (الثانى) أنه مشتق من الإحسان ، ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسناً إلا إذا كان فعله حسناً وإحساناً معاً ، فالإشتقاق إنما يحصل من مجموع الأمرين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (وأحسنوا) فيه وجوه (أحدها) قال الأصم : أحسنوا فى فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا فى الإنفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته ، والمقصود منه أن يكون ذلك الإنفاق وسطاً فلا تسرفوا ولا تقتروا ، وهذا هو الأقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه .

وأما قوله (إن الله يحب المحسنين) فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مراراً .

قوله تعالى ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (الحج) فى اللغة عبارة عن القصد وإنما يقال : حج فلان الشىء إذا قصده مرة بعد أخرى ، وأدام الاختلاف إليه (والحجة) بكسر الحاء السنة ، وإنما قيل لها حجة لأن الناس يحجون فى كل سنة ، وأما فى الشرع فهو اسم لأفعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاض ومنها هيئات ، فالأركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتى به والأبعاض هى الواجبات التى إذا ترك شىء يجبر بالدم ، والهيئات ما لا يجب الدم على تركها ، والأركان عندنا خمسة : الإحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، وفى حلق الرأس أو تقصيره قولان : أصحهما أنه نسك لا يحصل التحلل إلا به ، وأما الأبعاض فهى الإحرام من الميقات والمقام بعرفة إلى الغروب فى قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر فى قول ورمى جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالى التشريق فى قول ورمى أيامها .

وأما سائر أعمال الحج فهى سنة .

وأما أركان العمرة فهى أربعة : الإحرام ، والطواف ، والسعى ، وفى الحلق قولان ، ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعى فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر ، ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (وأتموا) أمر بالإتمام ، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط بالدخول فيه ، ذهب أصحابنا إلى أنه مطلق ، والمعنى : افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام (والقول الثانى) وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : إن هذا الأمر مشروط ، والمعنى أن من شرع فيه فليتمه قالوا : ومن الجائز أن لا يكون الدخول فى الشىء واجباً إلا أن بعد الدخول فيه يكون إتمامه واجباً ، وفائدة هذا الخلاف أن العمرة واجبة عند أصحابنا ، وغير واجبة عند أبى حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه .

﴿ الحجة الأولى ﴾ قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) وجه الاستدلال به أن الإتمام قد يراد به فعل الشىء كاملا تاما ، ويحتمل أن يراد به إذا شرعتم فى الفعل فأتموه ، وإذا ثبت الإحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذاك ، أما بيان الإحتمال فيدل عليه قوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) أى فعلهن على سبيل التمام والكمال ، وقوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) أى فافعلوا الصيام تاما إلى الليل ، وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال : المراد فاشرعوا فى الصيام ثم أتموه ، لأن على هذا التقدير يحتاج إلى الإضمار ، وعلى التقدير الذى ذكرناه لا يحتاج إليه فثبت أن قوله (وأتموا الحج) يحتمل أن يكون المراد منه الإتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه ، أقصى ما فى الباب أنه يحتمل أيضاً أن يكون المراد منه انكم إذا شرعتم فيه فأتموه ، إلا أن حمل اللفظ على الوجه الأول أولى ، ويدل عليه وجوه (الأول) أن

حمل الآية على الوجه الثانى يقتضى أن يكون هذا الأمر مشروطاً ، ويكون التقدير : أتموا الحج والعمرة لله إن شرعتم فيهما ، وعلى التأويل الأول الذى نصرناه لايحتاج إلى إضمار هذا الشرط ، فكان ذلك أولى (والثانى) أن أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج فحملها على إيجاب الحج أولى من حملها على الإتمام بشرط الشروع فيه (الثالث) قرأ بعضهم (وأقيموا الحج والعمرة لله) وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالإتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) أن الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ، ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما ، والتأويل الذى ذكرتم لا يفيد إلا أصل الوجوب ، فكان الذى نصرناه أكبر فائدة ، فكان حمل كلام الله عليه أولى (الخامس) أن الباب باب العبادة فكان الإحتياط فيه أولى ، والقول بإيجاب الحج والعمرة معاً أقرب إلى الاحتياط ، فوجب حمل اللفظ عليه (السادس) هب أنا نحمل اللفظ على وجوب الإتمام ، لكنا نقول : اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما ، وظاهر الأمر للوجوب فكان الإتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، فيلزم أن يكون الشروع واجبا فى الحج وفى العمرة (السابع) روى عن ابن عباس أنه قال : والذى نفسى بيده إنها لقرينتها فى كتاب الله ، أى إن العمرة لقرينة الحج فى الأمر فى كتاب الله يعنى فى هذه الآية فكان كقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذا تمام تقرير هذه الحجة .

فإن قيل : قرأ على وابن مسعود والشعبى (والعمرة لله) بالرفع وهذا يدل على أنهم قصدوا إخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب .

قلنا : هذا مدفوع من وجوه (الأول) أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة ، (الثانى) أن فيها ضعفا فى العربية ، لأنها تقتضى عطف الجملة الإسمية على الجملة الفعلية (الثالث) أن قوله (والعمرة لله) معناه أن العمرة عبادة الله ، ومجرد كونها عبادة الله لاينافى وجوبها ، وإلا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز (الرابع) أنه لما كان قوله (والعمرة لله) معناه : والعمرة عبادة الله ، وجب أن يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله) والأمر للوجوب ، وحينئذ يحصل المقصود .

﴿الحجة الثانية﴾ فى وجوب العمرة أن قوله تعالى (يوم الحج الأكبر) يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه حقيقة أفعل ، وما ذاك إلا العمرة بالإتفاق ، وإذا ثبت أن العمرة حج ، وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى (وأتموا الحج) ولقوله (ولله على الناس حج البيت) .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ فى المسألة أحاديث منها ما أورده ابن الجوزى فى المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام ، فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله

وأن محمدا رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج وتعتمر ، وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبى رزين أنه سأل النبى عليه الصلاة والسلام فقال : إن أبى شيخ كبير أدرك الإسلام ، ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن ، فقال عليه الصلاة والسلام : حج عن أبيك واعتمر ، فأمر بهما ، والأمر للوجوب ، ومنها ماروى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال «الحج والعمرة فرضان لا يضرك بأيهما بدأت» ومنها ما روت عائشة رضى الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين ، قالت : قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : عليهن جهاد لاقتال فيه : الحج والعمرة .

(الحجة الرابعة) فى وجوب العمرة ، قال الشافعى رضى الله عنه : اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم قبل الحج ، ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر إلى الحج الذى هو واجب ، وحجة من قال : العمرة ليست واجبة وجوه :

(الحجة الأولى) قصة الأعرابى الذى سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الإسلام فعلمه الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، فقال الأعرابى : هل على غير هذا ؟ قال : لا إلا أن تطوع ، فقال الأعرابى : لا أزيد على هذا ولا أنقص ، فقال عليه الصلاة والسلام : أفلح الأعرابى إن صدق ، وقال عليه الصلاة والسلام « بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت » وقال عليه الصلاة والسلام « صلوا خمسكم وزكوا أموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم » فهذه أخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها ، وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العمرة أواجبة هى أم لا ؟ فقال : لا وإن تعتمر خير لك ، وعن معاوية الضرير عن أبى صالح الحنفى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « الحج جهاد والعمرة تطوع » .

(والجواب) من وجوه (أحدها) أن ماذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عند ما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ، ثم نزل بعدها قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذا هو الأقرب ، لأن هذه الآية إنما نزلت فى السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) أن قصة الأعرابى مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج ، وقد بينا أن العمرة حج لأنها هى الحج الأصغر ، فلا تكون هى منافية لوجوب العمرة ، وأما حديث محمد بن المنكدر فقالوا : رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الحج على ثلاثة أقسام : الإفراد ، والقران ، والتمتع ، فالإفراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل ، أو يعتمر قبل أشهر الحج ، ثم يحج فى تلك السنة ،

والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً فى أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه ، وكذلك لو أحرم بالعمرة فى أشهر الحج ، ثم قبل الطواف أدخل عليها الحج يصير قرانا ، والتمتع هو أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج ويأتى بأعمالها ثم يحج فى هذه السنة ، وإنما سمى تمتعا لأنه يستمتع بمحظورات الإحرام بعد التحلل عن العمرة قبل أن يحرم بالحج .

إذا عرفت هذا فنقول : إختلف الناس فى الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعى رضى الله عنه أفضلها الإفراد ثم التمتع ثم القران وقال فى اختلاف الحديث التمتع أفضل من الإفراد وبه قال مالك رضى الله عنه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : القران أفضل ، ثم الإفراد ، ثم التمتع ، وهو قول المزنى وأبى إسحق والمروزى من أصحابنا ، وقال أبو يوسف ومحمد : القران أفضل ، ثم التمتع ، ثم الإفراد ، حجة الشافعى رضى الله عنه فى أن الإفراد أفضل من وجوه (الأول) التمسك بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) والإستدل به من ثلاثة أوجه (الأول) أن الآية اقتضت عطف العمرة على الحج ، والعطف يستدعى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، والمغايرة لا تحصل إلا عند الافراد ، فأما عند القران فالموجود شىء واحد ، وهو حج وعمرة ، وذلك مانع من صحة العطف (الثانى) قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) يقتضى الافراد ، بدليل أنه تعالى قال (فان أحصرتم فما استيسر من الهدى) والقارن يلزمه هديان عند الحصر ، وأيضاً أنه تعالى أوجب على الخلق عند الأداء فدية واحدة ، والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على وجوب الاتمام ، والاتمام لا يحصل إلا عند الافراد ويدل عليه وجهان (الأول) أن السفر مقصود فى الحج ، بدليل أن من أوصى بأن يحج عنه فانه يحج من وطنه ، ولولا أن السفر مقصود فى الحج لكان يحج عنه من أدنى المواقيت ، ويدل عليه أيضاً أنهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم ، فثبت أن السفر مقصود والقران يقتضى تقليل السفر ، لأن بسببه يصير السفران سفراً واحداً ، فثبت أن الاتمام لا يحصل إلا بالافراد (الثانى) أن الحج لا معنى له إلا زيارة بقاع مكرمة ، ومشاهد مشرفة ، والحاج زائر الله ، والله تعالى مزوره ، ولا شك أنه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدوم أعظم ، وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة ، بل الحق أن جملة أنواع الطاعات فى الحج وفى العمرة تتكرر عند الافراد ، وتصير واحدة عند القران ، فثبت أن الافراد أقرب إلى التمام ، فكان الافراد إن لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل .

﴿ الحجة الثانية ﴾ فى بيان أن الافراد أفضل : أن الافراد يقتضى كونه آتيا بالحج مرة ، ثم بالعمرة بعد ذلك ، فتكون الأعمال الشاقة فى الافراد أكثر فوجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام « أفضل الأعمال أحمزها » أى أشقها .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أنه عليه السلام كان مفردا فوجب أن يكون الإفراد أفضل ، أما قولنا : إنه كان مفردا فاعلم أن الصحابة اختلفت رواياتهم فى هذا المعنى ، فروى مسلم فى صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج ، وروى جابر وابن عمر أنه أفرد ، وأما أنس فقد روى عنه أنه قال : كنت واقفاً عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان لعابها يسيل على كتفى ، فسمعته يقول « لبيك بحج وعمرة معاً » ثم الشافعى رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواة ، أما عائشة فلأنها كانت عالمة ، ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشد الناس وقوفا على أحواله ، وأما جابر فانه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس ، وإن أنساً كان صغيرا فى ذلك الوقت قبل العلم ، وأما ابن عمر فانه كان مع فقهه أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، لأن أخته حفصة كانت زوجة النبى صلى الله عليه وسلم (والثانى) أن عدم القران متأكد بالاستصحاب (والثالث) أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان إلحاق الافراد بالنبى عليه الصلاة والسلام أولى ، وإذا ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الافراد أفضل لأنه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ، ولأنه قال « خذوا عنى مناسككم » أى تعلموا منى .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان الأول أولى ، لأن المقصود من خلق الجن والإنس هو العبادة ، وكل ما كان أفضى إلى تكثير العبادة كان أفضل ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ التمسك بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد إيجاب كل واحد منهما ، أو يكون المراد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام ، فلو حملناه على الأول لا يفيد الثانى ، ولو حملناه على الثانى أفاد الأول ، فكان الثانى أكثر فائدة ، فوجب حمل اللفظ عليه ، لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن القران جمع بين النسكين فوجب أن يكون أفضل من الإتيان بنسك واحد .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن فى القران مسارعة إلى النسكين وفى الإفراد ترك مسارعة إلى أحد النسكين فوجب أن يكون القران أفضل لقوله (وسارعوا) .

﴿ والجواب عن الأول ﴾ أنا بينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الإفراد ، وأما ما ذكرتموه فمجرد حسن ظن حيث قلتم : حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا .

﴿ والجواب عن الثانى والثالث ﴾ أن كل ما يفعله القارن يفعله المفرد أيضاً ، إلا أن القران كان

حيلة فى إسقاط الطاعة فيتهى الأمر فيه أن يكون مرخصاً فيه فأما أن يكون أفضل فلا ، وبالجملة فالشافعى رضى الله عنه لايقول إن الحجة المفردة بلاعمرة أفضل من الحجة المقرونة لكنه يقول : من أتى بالحج فى وقته ثم بالعمرة فى وقتها فمجموع هذين الأمرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى تفسير الإتمام فى قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وفيه وجوه (أحدها) روى عن على وابن مسعود أن إتمامهما أن يحرم من دويرة أهله (وثانيها) قال أبو مسلم : المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الإتمام ، قال : ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية إنما نزلت بعد أن منع الكفار النبى صلى الله عليه وسلم فى السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله فى هذه الآية أن لايرجع حتى يتم هذا الفرض ، ويحصل من هـذا التأويل فائدة فقهية وهى أن تطوع الحج والعمرة كفرضيهما فى وجوب الاتمام (وثالثها) قال الأصم : إن الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الآداب المعتبرة ، وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء ما يتعلق بهـذا الباب فقال : الأمور المعتبرة قبل الخروج إلى الاحرام ثمانية (الأول) فى المال فينبغى أن يبدأ بالتوبة ، ورد المظالم ، وقضاء الديون ، وإعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته إلى وقت الرجوع ، ويرد ما عنده من الودائع ، ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وإيابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه مع التوسع فى الزاد والرفق بالفقراء ، ويتصدق بشىء قبل خروجه ، ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكتريها ، فإن اكتراها فليظهر للمكارى كل مايحصل رضاه فيه (الثانى) فى الرفيق فينبغى أن يلتمس رفيقا صالحاً محبا للخير ، معينا عليه ، إن نسى ذكره ، وإن ذكر ساعده ، وإن جبن شجعه ، وإن عجز قواه وإن ضاق صدره صبره ، وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ، ويلتمس أدعيتهم ، فإن الله تعالى جعل فى دعائهم خيراً ، والسنة فى الوداع أن يقول : أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك (الثالث) فى الخروج من الدار ، فإذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ فى الأولى بعد الفاتحة (قل يا أيها الكافرون) وفى الثانية (الاخلاص) وبعد الفراغ يتضرع إلى الله بالاخلاص ، (الرابع) إذا حصل على باب الدار قال : بسم الله توكلت على الله لاحول ولا قوة إلا بالله ، وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى (الخامس) فى الركوب ، فإذا ركب الراحلة قال : بسم الله وبالله والله أكبر ، توكلت على الله ، لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، سبحان الله الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ، وإنا إلى ربنا لمنقلبون (السادس) فى النزول ، والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل ، ولا ينزل حتى يحمى النهار ، وإذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيراً (السابع) إن قصده عدو أو سبع فى ليل أو نهار ، فليقرأ آية الكرسى ، وشهد الله ، والاخلاص ، والمعوذتين ، ويقول : تحصنت بالله العظيم ، واستعنت بالحى الذى لا يموت ،

(الثامنة) مهما علا شرفا من الأرض فى الطريق ، فيستحب أن يكبر ثلاثاً (التاسع) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشىء من أثر الأغراض العاجلة كالتجارة وغيرها (العاشر) أن يصون الإنسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ، ثم بعد الاتيان بهـذه المقدمات ، يأتى بجميع أركان الحج على الوجه الأصح الأقرب إلى موافقة الكتاب والسنة ، ويكون غرضه فى كل هـــذه الأمور ابتغاء مرضاة الله تعالى ، فقوله (وأتموا الحج والعمرة) كلمة شاملة جامعة لهـذه المعانى ، فإذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعاً ملة إبراهيم حيث قال تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) .

﴿ الوجه الرابع ﴾ فى تفسير قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) أن المراد : أفردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال بالإفراد ، وقد بيناه بالدليل ، وهذا التأويل يروى عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه ، وقد يروى مرفوعا عن أبى هريرة ، وكان عمر يترك القران والتمتع ، ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة وأن يعتمر فى غير شهور الحج ، فان الله تعالى يقول (الحج أشهر معلومات) وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : فرقوا بين حجكم وعمرتكم .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم (الحج) بفتح الحاء فى كل القرآن وهى لغة الحجاز ، وقرأ حمزة والكسائى وحفص ، عن عاصم بالكسر فى آل عمران ، قال الكسائى : وهما لغتان بمعنى واحد ، كرطل ورطل ، وقيل : بالفتح المصـدر ، وبالكسر الاسم .

وقوله تعالى (فان أحصرتم) قال أحمد بن يحيى : أصل الحصر والإحصار : الحبس ومنه يقال للذى لا يبوح بسره : حصر . لأنه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لأنه كالمحبوس بين الحجاب وفى شعر لبيد :

جن لدى باب الحصير قيام

والحصير معروف سمى به لانضمام بعض أجزائه إلى بعض تشبيها باحتباس الشىء مع غيره .

إذا عرفت هـذا فنقول : اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضيق عليه ، أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الأول) وهو اختيار أبى عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض ، قال ابن السكيت : يقال أحصره المرض إذا منعه من السفر وقال ثعلب فى فصيح الكلام : أحصر بالمرض وحصر بالعدو .

(والقول الثانى) أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع ، سواء كان بسبب العـدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء .

(والقول الثالث) أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو ، وهو قول الشافعى رضى الله عنه وهو المروى عن ابن عباس وابن عمر ، فانهما قالا : لا حصر إلا حصر العدو ، وأكثر أهل اللغة

يردون هذا القول على الشافعى رضى الله عنه ، وفائدة هذا البحث تظهر فى مسألة فقهية ، وهى أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت ، وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع ؟ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : يثبت . وقال الشافعى : لا يثبت . وحجة أبى حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة رجلان (أحدهما) الذين قالوا : الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط ، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحا فى أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم (والثانى) الذين قالوا الإحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض أو بسبب العدو ، وعلى هذا القول حجة أبى حنيفة تكون ظاهرة أيضاً ، لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الإحصار ، فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الإحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض (وأما على القول الثالث) وهو أن الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو ، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلى ظاهر فهذا تقرير قول أبى حنيفة رضى الله عنه وهو ظاهر قوى ، وأما تقرير مذهب الشافعى رضى الله عنه ، فهو أنا ندعى أن المراد بالإحصار فى هذه الآية منع العدو فقط ، والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ، ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الأدنى فى معرفة اللغة وفى معرفة تفسير القرآن ، ثم إنا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل .

(الحجة الأولى) أن الإحصار إفعال من الحصر والافعال تارة يجىء بمعنى التعدية نحو : ذهب زيد وأذهبته أنا ، ويجىء بمعنى صار ذا كذا نحو : أغد البعير إذا صار ذا غدة ، وأجرب الرجل إذا صار ذا أبل جربى ويجىء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو : أحمدت الرجل أى وجدته محموداً والاحصار لا يمكن أن يكون للتعدية ، فوجب إما حمله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى : أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين ، ثم إن أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض ، فوجب أن يكون معنى الاحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو ، أو وجدوا ممنوعين بالعدو ، وذلك يؤكد مذهبنا .

(الحجة الثانية) أن الحصر عبارة عن المنع وإنما يقال للانسان إنه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده ، إذا كان قادراً عن ذلك الفعل متمكنا منه ، ثم إنه منعه مانع عنه ، والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء ، وذلك مفقود فى حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل ، فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع ، لأن إحالة الحكم على المانع تستدعى حصول المقتضى ، أما إذا كان ممنوعا بالعدو فهمنا القدرة على الفعل حاصلة ، إلا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو ، فصح همنا أن يقال إنه ممنوع من الفعل ، فثبت أن لفظة الاحصار حقيقة فى العدو ،

ولا يمكن أن تكون حقيقة فى المرض .

(الحجة الثالثة) أن معنى قوله (أحصرتم) أى حبستم ومنعتم ، والحبس لا بد له من حابس ، والمنع لا بد له من مانع ، ويمتنع وصف المرض بكونه حابساً ومانعاً ، لأن الحبس والمنع فعل ، وإضافة الفعل إلى المرض محال عقلا ، لأن المرض عرض لا يبقى زمانين ، فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا ، أما وصف العدو بأنه حابس ومانع ، فوصف حقيقى ، وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه .

(الحجة الرابعة) أن الإحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض ، فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياساً على جميع الألفاظ المشتقة .

(الحجة الخامسة) أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه) فعطف عليه المريض ، فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المرض داخلا فيه ، لكان هذا عطفاً للشىء على نفسه .

فإن قيل : إنه خص هذا المرض بالذكر لأن له حكما خاصا ، وهو حلق الرأس ، فصار تقدير الآية إن منعتم بمرض تحللتم بدم ، وإن تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم .

قلنا : هذا وإن كان حسنا لهذا الغرض ، إلا أنه مع ذلك يلزم عطف الشىء على نفسه ، أما إذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض ، لم يلزم عطف الشىء على نفسه ، فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال ، فكان ذلك أولى .

(الحجة السادسة) قال تعالى فى آخر الآية (فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) ولفظ الأمن إنما يستعمل فى الخوف من العدو لا فى المرض ، فانه يقال فى المرض : شفى وعفى ولا يقال أمن .

فان قيل : لا نسلم أن لفظ الأمن لا يستعمل إلا فى الخوف ، فإنه يقال : أمن المريض من الهلاك وأيضاً خصوص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها .

قلنا : لفظ الأمن إذا كان مطلقاً غير مقيد فانه لا يفيد إلا الأمن من العدو ، وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها .

قلنا : بل يوجب لأن قوله (فإذا أمنتم) ليس فيه بيان أنه حصل الأمن مماذا ، فلا بد وأن يكون المراد حصول الأمن من شىء تقدم ذكره ، والذى تقدم ذكره هو الاحصار ، فصار التقدير : فاذا أمنتم من ذلك الاحصار ، ولما ثبت أن لفظ الأمن لا يطلق إلا فى حق العدو ، وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو ، فثبت بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور فى الآية هو منع العدو فقط ، أما قول من قال : إنه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل ، وفيه دليل آخر ، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبى

صلى الله عليه وسلم بالحديبية ، والناس وإن اختلفوا فى أن الآية النازلة فى سبب هل تتناول غير ذلك السبب ؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه ، فلو كان الإحصار اسما لمنع المرض ، لكان سبب نزول الآية خارجا عنها ، وذلك باطل بالإجماع ، فثبت بما ذكرنا أن الاحصار فى هذه الآية عبارة عن منع العدو ، وإذا ثبت هذا فنقول : لا يمكن قياس منع المرض عليه ، وبيانه من وجهين (الأول) أن كلمة : إن ، شرط عند أهل اللغة ، وحكم الشرط انتفاء المشروط عن انتفائه ظاهرا ، فهذا يقتضى أن لا يثبت الحكم إلا فى الاحصار الذى دلت الآية عليه ، فلو أثبتنا هذا الحكم فى غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس ، وهو غير جائز .

(الوجه الثانى) أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا ، ألا ترى أنه إذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من إحرامه ، وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ، ولأن المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه أمنا من مرضه ، أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل إن أقام ، فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل ، فهذا ماعندى فى هذه المسألة على مايليق بالتفسير .

أما قوله (فما استيسر من الهدى) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال القفال رحمه الله : فى الآية إضمار ، والتقدير : فحللتم فما استيسر ، وهو كقوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأفطر فعدة ، وفيها إضمار آخر ، وذلك لأن قوله (فما استيسر من الهدى) كلام غير تام لابد فيه من إضمار ، ثم فيه احتمالان : (أحدهما) أن يقال : محل ، ما : رفع ، والتقدير : فواجب عليكم ما استيسر (والثانى) قال الفراء : لو نصبت على معنى : اهدوا ما تيسر كان صوابا ، وأكثر ماجاء فى القرآن من أشباهه مرفوع .

(المسألة الثانية) (استيسر) بمعنى تيسر ، ومثله : استعظم ، أى تعظم واستكبر : أى تكبر ، واستصعب : أى تصعب .

(المسألة الثالثة) (الهدى) جمع هدية ، كما تقول : تمر وتمرة ، قال أحمد بن يحيى : أهل الحجاز يخففون (الهدى) وتميم تثقله ، فيقولون : هدية ، وهدى ، ومطية ، ومطى ، قال الشاعر :

حلفت برب مكة والمصلى وأعناق الهدى مقلدات

ومعنى (الهدى) ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقربا إليه ، بمنزلة الهدية يهديها الانسان إلى غيره تقربا إليه ، ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة : الهدى أعلاه بدنة ، وأوسطه بقرة ، وأخسه شاة ، فعليه ماتيسر من هذه الأجناس .

(المسألة الرابعة) المحصر إذا كان عالما بالهدى ، هل له بدل ينتقل إليه ؟ للشافعى رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدل له ويكون الهدى فى ذمته أبدا ، وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه ،

والحجة فى أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين ، وما أثبت له بدلا (والثانى) أن له بدلا ينتقل إليه ، وهو قول أحمد فاذا قلنا بالقول الأول : هل له أن يتحلل فى الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان (أحدهما) أنه يقيم على إحرامة حتى يجده ، وهو قول أبى حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية (والثانى) أن يتحلل فى الحال للمشقة ، وهو الأصح ، فاذا قلنا بالقول الثانى ففيه اختلافات كثيرة وأقربها أن يقال : يقوم الهدى بالدراهم ويشترى بها طعام ويؤدى ، وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ المحصر إذا أراد التحلل وذبح ، وجب أن ينوى التحلل عند الذبح ، ولا يتحلل البتة قبل الذبح .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اختلفوا فى العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها فى الإحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير مؤقت ، وهذا باطل لأن قوله تعالى (فان أحصرتم) مذكور عقيب الحج والعمرة ، فكان عائداً إليهما .

أما قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) ففيه مسائل :

﴿المسأله الأولى﴾ فى الآية حذف لأن الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحلل إلا بالنحر فتقدير الآية : حتى يبلغ الهدى محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعى رضى الله تعالى عنه : يجوز إراقة دم الإحصار لا فى الحرم ، بل حيث حبس ، وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : لا يجوز ذلك إلا فى الحرم ومنشأ الخلاف البحث فى تفسير هذه الآية ، فقال الشافعى رضى الله تعالى عنه : المحل فى هذه الآية اسم للزمان الذى يحصل فيه التحلل ، وقال أبو حنيفة : إنه اسم للمكان .

حجة الشافعى رضى الله تعالى عنه من وجوه (الأول) إنه عليه الصلاة والسلام أحصر بالحديبية ونحر بها ، والحديبية ليست من الحرم ، قال أصحاب أبى حنيفة إنه إنما أحصر فى طرف الحديبية الذى هو أسفل مكة ، وهو من الحرم ، قال الواقدى : الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة ، أجاب القفال رحمه الله فى تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى ما وقع فى الحرم قوله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا أن يبلغ محله) فبين تعالى أن الكفار منعوا النبى صلى الله عليه وسلم عن إبلاغ الهدى محله الذى كان يريده فدل هذا على أنهم نحروا ذلك الهدى فى غير الحرم .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن المحصر سواء كان فى الحل أو فى الحرم فهو مأمور بنحر الهدى فوجب أن يتمكن فى الحل والحرم من نحر الهدى .

﴿ بيان المقام الأول ﴾ أن قوله (فان أحصرتم) يتناول كل من كان محصراً سواء كان فى الحل

أو فى الحرم ، وقوله بعد ذلك (فما استيسر من الهدى) معناه فما استيسر من الهدى نحره واجب ، أو معناه فانحروا ما استيسر من الهدى ، وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر سواء كان محصراً فى الحل أو فى الحرم ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح فى الحل والحرم ، لأن المكلف بالشىء أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادراً على إراقة الدم حيث أحصر .

(الحجة الثالثة) أن الله سبحانه إنما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو فى الحال ، فلو لم يجز النحر إلا فى الحرم ومالم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية ، فعلى هـذا التقدير وجب أن لا يحصل التحلل فى الحال ، وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ، ولأن الموصل للنحر إلى الحرم إن كان هو فقد نفى الخوف ، وكيف يؤمن بهذا الفعل من قيام الخوف وإن كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فماذا يفعل ؟ حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الأول) أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان ، كالمسجد والمجلس فقوله (حتى يبلغ الهـدى محله) يدل على أنه غير بالغ فى الحال إلى مكان الحل ، وهو عندكم بالغ محله فى الحال ، (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وأن من المشهور إن محل الدين هو وقت وجوبه (الثانى) هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان إلا أن الله تعالى أزال هذا الإحتمال بقوله (ثم محلها إلى البيت العتيق) وفى قوله (هديا بالغ الكعبة) ولا شك أن المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء

(جوابه) قال الشافعى رضى الله عنه : كل ما وجب على المحرم فى ماله من بدنة وجزاء هدى فلا يجزى إلا فى الحرم لمساكين أهله إلا فى موضعين (أحدهما) من ساق هديا فعطف فى طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين (والثانى) دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس ، فالآيات التى ذكرتموها فى سائر الدماء فلم قلتم إنها تتناول هـذه الصورة (الثالث) قالوا : الهدى سمى هديا لأنه جار مجرى الهـدية التى يبعثها العبد إلى ربه ، والهـدية لا تكون هدية إلا إذا بعثها المهدى إلى دار المهدى إليه وهذا المعنى لا يتصور إلا بجعل موضع الهدى هو الحرم .

(جوابه) هـذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها قربة كانت أو كفارة لا تصح إلا فى الحرم ، فكذا هذا .

(جوابه) أن هذا الدم إنمـا وجب لإزالة الخوف وزوال الخوف إنمـا يحصل إذا قدر عليه حيث أحصر ، أما لو وجب إرساله إلى الحرم لا يحصل هذا المقصود ، وهذا المعنى غير موجود فى سائر الدماء فظهر الفرق .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على أنه لا ينبغى لهم أن يحلوا فيحلقوا رؤسهم إلا بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما أنه أمرهم أن لا يناجوا الرسول إلا بعد تقديم الصدقة .

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ «١٩٦»

قوله تعالى ﴿ فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال ابن عباس : نزلت هـذه الآية فى كعب بن عجرة ، قال كعب : مر بى رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية ، وكان فى شعر رأسى كثير من القمل والصئبان وهو يتناثر على وجهى ، فقال عليه الصلاة والسلام تؤذيك هوام رأسك ؟ قلت : نعم يارسول الله ، قال أحلق رأسك ، فأنزل الله تعالى هـذه الآية ، والمقصود منها أن المحرم إذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ففدية رفع لأنه مبتدأ خبره محذوف ، والتقدير : فعليه فدية ، وأيضاً ففيه إضمار آخر والتقدير : فحلق فعليه فدية .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال بعضهم : هذه الآية مختصة بالمحصر ، وذلك لأن قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى فى رأسه إن صبر فالله أذن له فى ذلك بشرط بذل الفدية ، وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض فى بدنه فاحتاج إلى علاج أو لحقه أذى فى رأسه فاحتاج إلى الحلق ، فبين الله تعالى أن له ذلك ، وبين ما يجب عليه من الفدية .

إذا عرفت هذا فنقول : المرض قد يحوج إلى اللباس ، فتكون الرخصة فى اللباس كالرخصة فى الحلق ، وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فأبيح له بشرط الفدية ، وقد يحتاج أيضاً إلى استعمال الطيب فى كثير من الأمراض فيكون الحكم فيه ذاك ، وأما من يكون به أذى

من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم ، وبالجملة فهذا الحكم عام فى جميع محظورات الحج .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا فى أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخص والذى يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخص لأن الإقدام على الترخص كالعلة فى وجوب الفدية فكان مقدما عليه ، وأيضاً فقد بينا أن تقدير الاية : فحلق فعليه فدية ، ولا ينتظم الكلام إلا على هذا الحد ، فإذن يجب تأخير الفدية .

أما قوله تعالى (من صيام أو صدقة أو نسك) فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الأمور الثلاثة وفى الاية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أصل النسك العبادة ، قال ابن الاعرابى النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ، ثم قيل للمتعبد : ناسك لأنه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، هذا أصل معنى النسك ، ثم قيل للذبيحة : نسك من أشرف العبادات التى يتقرب بها إلى الله .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اتفقوا فى النسك على أن أقله شاة ، لأن النسك لا يتأدى إلا بأحد الأمور الثلاثة : الجمل ، والبقرة ، والشاة ، ولما كان أقلها الشاة ، لا جرم كان أقل الواجب فى النسك هو الشاة ؛ أما الصيام والإطعام فليس فى الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما ، وبماذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) أنه حصل عن كعب بن عجرة ، وهو ما روى أبو داود فى سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام فى رأسه ، قال له : احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام ، أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين .

﴿ والقول الثانى ﴾ ما يروى عن ابن عباس والحسن أنهما قالا : الصيام للمتمتع عشرة أيام ، والإطعام مثل ذلك فى العدد ، وحجتهما أن الصيام والإطعام لما كانا مجملين فى هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك ، وهو الذى يلزم المتمتع إذا لم يجد الهدى ، والقول الأول عليه أكثر الفقهاء .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الآية دلت على حكم من أقدم على شىء من محظورات الحج بعذر ، أما من حلق رأسه عامدا بغير عذر فعند الشافعى رضى الله عنه وأبى حنيفة الواجب عليه الدم ، وقال مالك رضى الله عنه : حكمه حكم من فعل ذلك بعذر ، والاية حجة عليه ، لأن قوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام) يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار ، والمشروط بالشىء عدم عند عدم الشرط ، وقوله تعالى (فإذا أمنتم) فاعلم أن تقديره : فإذا أمنتم من الإحصار ، وقوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) معنى التمتع التلذذ ، يقال : تمتع بالشيء أى تلذذ به ، والمتاع : كل شيء يتمتع به ، وأصله من قولهم : حبل ماتع أى طويل ، وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به ، والمتمتع بالعمرة إلى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر فى أشهر الحج ، ثم يقيم بمكة حلالا ينشيء منها الحج ، فيحج من عامه ذلك ، وإنما سمى متمتعا لأنه يكون مستمتعاً بمحظورات الإحرام فيما بين تحلله من العمرة إلى إحرامه بالحج ، والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه ، وههنا نوع آخر من التمتع مكروه ، وهو الذى حذر عنه عمر رضى الله عنه وقال : متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ، والمراد من هذه المتعة أن يجمع بين الإحرامين ثم يفسخ الحج إلى العمرة ويتمتع بها إلى الحج ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه فى ذلك ثم نسخ ، روى عن أبى ذر أنه قال : ما كانت متعة الحج إلا لى خاصة ، فكان السبب فيه أنهم كانوا لا يرون العمرة فى أشهر الحج ويعدونها من أفجر الفجور فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم إبطال ذلك الإعتقاد عليهم بالغ فيه بأن نقلهم فى أشهر الحج من الحج إلى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم ، فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة) أى فمن يتمتع بسبب العمرة فكأنه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الإحرام بسبب إتيانه بالعمرة ، وهذا هو معنى التمتع بالعمرة إلى الحج .

أما قوله تعالى (فما استيسر من الهدى) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أصحابنا : لوجوب دم التمتع خمس شرائط (أحدها) أن يقدم العمرة على الحج (والثانى) أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج ، فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشيء من الطواف وإن كان شرطاً واحدا ثم أكمل باقيه فى أشهر الحج وحج فى هذه السنة لم يلزمه دم لأنه لم يجمع بين النسكين فى أشهر الحج ، وإن أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج ، وأتى بأعمالها فى أشهر الحج ، فيه قولان : قال فى الأم وهو الأصح : لا يلزمه دم التمتع لأنه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج ، كما لو طاف قبله ، وقال فى القديم والإملاء : يلزمه ذلك ويجعل استدامة الإحرام فى أشهر الحج كابتدائه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع إذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج فى هذه السنة ، فان حج فى سنة أخرى لا يلزمه الدم ، لأنه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة فى عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام لقوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر ، فإن كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين ، وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم ، وفيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من

جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فإن عاد إلى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لأن لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد ، فهذه هي الشروط المعتبرة فى لزوم دم التمتع .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : دم التمتع دم جبران الاساءة ، فلا يجوز له أن يأكل منه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إنه دم نسك ويأكل منه ، حجة الشافعى من وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران ، بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة (الأول) روى أن عثمان كان ينهى عن المتعة فقال له على رضى الله عنهما : عمدت إلى رخصة بسبب الحاجة والغربة ، وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثانى) أنه تعالى سماه تمتعاً ، والتمتع عبارة عن التلذذ والإرتفاع ، ومبنى العبادة على المشقة ، فيدل على أنه حصل فى كونه عبادة نوع خلل (الثالث) وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل : أن فى التمتع صار السفر للعمرة ، وكان من حقه أن يكون للحج ، فان الحج الأكبر هو الحج ، وأيضاً حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل ، وأيضاً كان من حقه جعل الميقات للحج ، فانه أعظم ، فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل ، وإذا ثبت كون الخلل فى هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لادم نسك .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن الدم ليس بنسك أصلى من مناسك الحج أو العمرة كما لو أفرد بهما ، وكما فى حق المكى ، والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضاً بدليل أن من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم ، فثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وأن يكون دم جبران .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت ، وكونه غير مؤقت دليل على أنه دم جبران لأن المناسك كلها مؤقتة .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أن للصوم فيه مدخلا ، ودم النسك لا يبدل بالصوم ، وإذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول : أن الله تعالى ألزم المكلف إتمام الحج فى قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام ، فلهذا قال تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى) وذلك لأن تمتعكم يوقع نقصاً فى حجتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر إلا على مذهب الشافعى رضى الله عنه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الدم الواجب بالتمتع : دم شاة جذعة من الضأن أو ثنية من المعز ، ولو تشارك ستة فى بقرة أو بدنة جاز ، ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج ، لأن الفاء فى قوله (فما استيسر من الهدى) يدل على أنه وجب عقيب التمتع ، ويستحب أن يذبح يوم النحر ، فلوذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لأن التمتع قد تحقق ، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه لا يجوز ، وأصل هذا أن دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات ، وعنده دم نسك كدم الأضحية فيختص

بيوم النحر .

أما قوله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) فالمعنى أن المتمتع إن وجد الهدى فلا كلام وإن لم يجد فقد بين الله تعالى بدله من الصيام ، فهذا الهدى أفضل أم الصيام ؟ الظاهر أن يكون المبدل الذى هو الأصل أفضل ، لكنه تعالى بين فى هذا البدل أنه فى الكمال والثواب كالهدى وهو كقوله (تلك عشرة كاملة) وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الآية نص فيما إذا لم يجد الهدى ، والفقهاء قاسوا عليه ما إذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه ، أو كان ماله غائبا ، أو يباع بثمن غال فهنا أيضاً يعدل إلى الصوم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) أى فعليه ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسألة فقهية ، وهى أن المتمتع إذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد إحرام العمرة قبل إحرام الحج ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يصح حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الأول) أنه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله ، وكما إذا صام السبعة أيام قبل الرجوع وإنما قلنا : إنه صام قبل وقته ، لأن الله تعالى قال (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) وأراد به إحرام الحج ، لأن سائر أفعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم ، والإحرام يصلح فوجب حمله عليه (الثانى) أن ما قبل الإحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذى هو أفضل ، فكذا لا يكون وقتاً للصوم الذى هو بدله اعتبارا بسائر الأصول والإبدال ، وتحقيقه أن البدل حال عدم الأصل يقوم مقامه فيصير فى الحكم كأنه الأصل ، فلا يجوز أن يحصل فى وقت لو وجد الأصل لم يجز إذا عرفت هذا فنقول : اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع فى الحج إلى يوم النحر والأصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام « ولا تصوموا فى هذه الأيام » والمستحب أن يصوم فى أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطراً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى المراد من الرجوع فى قوله (إذا رجعتم) فقال الشافعى رضى الله عنه فى الجديد : هو الرجوع إلى الأهل والوطن ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : المراد من الرجوع الفراغ من أعمال الحج والأخذ فى الرجوع ، ويتفرع عليه أنه إذا صام الأيام السبعة بعد الرجوع عن الحج ، وقبل الوصول إلى بيته ، لا يجزيه عند الشافعى رضى الله عنه ، ويجزيه عند أبى حنيفة رحمه الله ، حجة الشافعى وجوه (الأول) قوله (إذا رجعتم) معناه إلى الوطن ، فان الله تعالى جعل الرجوع إلى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع إلى الوطن لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول إلى الوطن لم يكن عليه شىء (الثانى) ماروى عن ابن عباس قال : لما قدمنا مكة قال النبى صلى الله عليه وسلم « اجعلوا إهلالكم بالحج عمرة إلا من قلد الهدى » فطفنا

بالبيت وبالصفا والمروة ، وأتينا النساء ، ولبسنا الثياب ، ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج ، فلما فرغنا قال « عليكم الهدى فإن لم تجدوا فصيام ثلاثة فى الحج وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم » (الثالث) أن الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر فى رمضان . فصوم التمتع أخف شأنا منه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قرأ ابن أبى عبلة (سبعة) بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام كأنه قيل : فصيام ثلاثة أيام ، كقوله (أو إطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما) .

أما قوله تعالى (تلك عشرة كاملة) فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين (أحدهما) أن من المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون إيضاحا للواضح (والثانى) أن قوله (كاملة) يوهم وجود عشرة غير كاملة فى كونها عشرة وذلك محال ، والعلماء ذكروا أنواعا من الفوائد فى هذا الكلام (الأول) أن الواو فى قوله (وسبعة إذا رجعتم) ليس نصا قاطعا فى الجمع بل قد تكون بمعنى أو كما فى قوله (مثنى وثلاث ورباع) وكما فى قولهم : جالس الحسن وابن سيرين أى جالس هذا أو هذا ، فالله تعالى ذكر قوله (عشرة كاملة) إزالة لهذا الوهم (النوع الثانى) أن المعتاد أن يكون البدل أضعف حالا من المبدل كما فى التيمم مع الماء فالله تعالى بين أن هذا البدل ليس كذلك ، بل هو كامل فى كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس إلى ما حصل له من الأجر الكامل من عند الله ، وذكر العشرة إنما هو لصحة التوصل به إلى قوله (كاملة) كأنه لو قال : تلك كاملة ، جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة ، أو السبعة المفردة عن الثلاثة ، فلابد فى هذا من ذكر العشرة ، ثم اعلم أن قوله (كاملة) يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه (أحدها) أنها كاملة فى البدل عن الهدى قائمة مقامه (وثانيها) أنها كاملة فى أن ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتى بالهدى من القادرين عليه (وثالثها) أنها كاملة فى أن حج المتمتع إذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا ، مثل حج من لم يأت بهذا التمتع .

﴿ النوع الثالث ﴾ أن الله تعالى إذا قال : أوجبت عليكم الصيام عشرة أيام ، لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الأيام عن هذا اللفظ ، فإن تخصيص العام كثير فى الشرع والعرف ، فلو قال : ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ، بقى احتمال أن يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة ، فاذا قال بعده : تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على أن هذا المخصص لم يوجد البتة ، فتكون دلالته أقوى ، واحتماله للتخصيص والفسخ أبعد .

﴿ النوع الرابع ﴾ أن مراتب الأعداد أربعة : آحاد ، وعشرات ، ومئين ، وألوف ، وما وراء ذلك فاما أن يكون مركبا أو مكسورا ، وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج إلى التعريف ، فصار تقدير الكلام : إنما أوجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب .

﴿ النوع الخامس ﴾ أن التوكيد طريقة مشهورة فى كلام العرب ، كقوله (ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) وقال (ولا طائر يطير بجناحيه) والفائدة فيه أن الكلام الذى يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ، أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذى يعبر عنه بالعبارة الواحدة ، فالتعبير بالعبادات الكثيرة يدل على كونه فى نفسه مشتملا على مصالح كثيرة ولا يجوز الاخلال بها ، أما ما عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها ، وإذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره فى هذا الموضع دلالة على أن رعاية العدد فى هذا الصوم من المهمات التى لا يجوز إهمالها البتة .

﴿ النوع السادس ﴾ فى بيان فائدة هذ الكلام أن هذا الخطاب مع العرب ، ولم يكونوا أهل حساب ، فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب ، وهذا كما روى أنه قال فى الشهر : هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا ، وأشار مرة أخرى وأمسك إبهامه فى الثالثة منها بالاشارة الأولى على ثلاثين ، وبالثانية على تسعة وعشرين .

﴿ النوع السابع ﴾ أن هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط ، وذلك لأن سبعة وتسعة متشابهتان فى الخط ، فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه

﴿ النوع الثامن ﴾ أن قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم) يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام ، على أنه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة ، حتى يكون الباقى عليه بعد من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين ، فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال ، وبين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى الثلاثة المتقدمة .

﴿ النوع التاسع ﴾ أن اللفظ وإن كان خبراً لكن المعنى أمر والتقدير : فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لأن الحج المأمور به حج تام على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع فى ذلك الحج ، فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابراً للخلل الواقع فى ذلك الحج ، الذى يجب أن يكون تاما كاملا ، والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا فى بيان كون الحج تاما ، وإنما عدل عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لأن التكليف بالشيء إذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به فى الوجود ، فلهذا السبب جاز أن يجعل الإخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تأكد الأمر به ، ومبالغة الشرع فى إيجابه .

﴿ النوع العاشر ﴾ أنه سبحانه وتعالى لما أمر بصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج ، فليس فى هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى ، فلما قال

بعده (تلك عشرة كاملة) دل ذلك على أن هذه الطاعة فى غاية الكمال ، وذلك لأن الصوم مضاف إلى الله تعالى بلام الإختصاص على ما قال تعالى « الصوم لى » والحج أيضاً مضاف إلى الله تعالى بلام الإختصاص ، على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى ، فالعقل دل أيضاً على ذلك ، أما فى حق الصوم فلأنه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق على النفس جدا ، فلا جرم لا يؤتى به إلا لمحض مرضاة الله تعالى ، والحج أيضاً عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق جداً لأنه يوجب مفارقة الأهل والوطن ، ويوجب التباعد عن أكثر اللذات ، فلا جرم لا يؤتى به إلا لمحض مرضاته ، ثم إن هذه الأيام العشرة بعضه واقع فى زمان الحج فيكون جمعاً بين شيئين شاقين جداً ، وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق إلى شاق ، ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة ، وشهد سبحانه على أنه عبادة فى غاية الكمال والعلو ، فقال (تلك عشرة كاملة) فان التنكير فى هذا الموضع يدل على تعظيم الحال ، فكأنه قال : عشرة وأية عشرة ، عشرة كاملة ، فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة ، وسقط بهذا البيان طعن الملحدين فى هذه الآية والحمد لله رب العالمين .

أما قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ، وأقرب الأمور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله ، وأبعد منهم ذكر تمتعهم . فلهذا السبب اختلفوا ، فقال الشافعى رضى الله عنه ، إنه راجع إلى الأقرب ، وهو لزوم الهدى وبدله على المتمتع ، أى إنما يكون إذا لم يكن المتمتع من حاضرى المسجد الحرام ، فاما إذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله ، وذلك لأن عند الشافعى رضى الله عنه هذا الهدى إنما لزم الآفاق لأنه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات : فلما أحرم من الميقات عن العمرة ، ثم أحرم عن الحج لا من الميقات ، فقد حصل هناك الخلل لجعل مجبورا بهذا الدم ، والمكى لا يجب عليه أن يحرم من الميقات ، فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا فى حجه ، فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إن قوله (ذلك) إشارة إلى الأبعد ، وهو ذكر التمتع ، وعنده لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام ، ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه ، حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) عام يدخل فيه الحرمى .

﴿ الحجة الثانية ﴾ قوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى المذكور الأقرب ، وهو وجوب

الهدى ، وإذا خص إيجاب الهدى بالمتمتع الذى يكون آفاقياً لزم القطع بأن غير الآفاق قد يكون أيضاً متمتعاً .

(الحجة الثالثة) أن الله تعالى شرع القران والمتعة إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية فى تحريمهم العمرة فى أشهر الحج والنسخ يثبت فى حق الناس كافة .

(الحجة الرابعة) أن من كان من أهل الإفراد كان من أهل المتعة قياساً على المدنى ، إلا أن المتمتع المكى لا دم عليه لما ذكرناه ، حجة أبى حنيفة رحمه الله تعالى أن قوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى كل ما تقدم ، لأنه ليس البعض أولى من البعض .

(وجوابه) لم لا يجوز أن يقال عوده إلى الأقرب أولى لأن القرب سبب للرجحان أليس أن مذهبه أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الأخيرة ، وإنما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا .

(المسألة الثانية) اختلفوا فى المراد بحاضرى المسجد الحرام ، فقال مالك : هم أهل مكة وأهل ذى طوى قال : فلو أن أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ، ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين ، وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتمتع ، قال : نعم وليس هم مثل أهل مكة فقيل له : فأهل منى فقال : لا أرى ذلك إلا لأهل مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم ، وقال الشافعى رضى الله عنه : هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة ، فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : حاضروا المسجد الحرام أهل المواقيت ، وهى ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات العرق ، فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع ، أو من أهل ماوراءها إلى مكة فهو من حاضرى المسجد الحرام ، هذا هو تفصيل مذاهب الناس ، ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله ، لأن أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه ، فلفظ الآية لا يدل إلا عليهم ، إلا أن الشافعى قال : كثيراً ما ذكر الله المسجد الحرام ، والمراد منه الحرم ، قال تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) ورسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام ، وقال (ثم محلها إلى البيت العتيق) والمراد الحرم ، لأن الدماء لا تراق فى البيت والمسجد ، إذا ثبت هذا فنقول : المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان (الأول) الحاضر ضد المسافر ، وكل من لم يكن مسافراً كان حاضرا ، ولما كان حكم السفر إنما ثبت فى مسافة القصر ، فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافراً وكان حاضراً (الثانى) أن العرب تسمى أهل القرى : حاضرة وحاضرين ، وأهل البر : بادية وبادين ومشهور كلام الناس : أهل البدو والحضر يراد بهما أهل الوبر والمدر .

ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَى وَٱتَّقُونِ يَا أُولِى ٱلْأَلْبَابِ «١٩٧»

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الفراء : اللام فى قوله (لمن) بمعنى على ، أى ذلك الفرض الذى هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة ، كقوله عليه الصلاة والسلام « واشترطى لهم الولاء » أى عليهم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الله تعالى ذكر حضور الأهل والمراد حضور المحرم لا حضور الأهل ، لأن الغالب على الرجل أنه يسكن حيث أهله ساكنون .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ المسجد الحرام إنما وصف بهذا الوصف لأن أصل الحرام والمحروم الممنوع عن المكاسب والشيء المنهى عنه حرام لأنه منع من إتيانه ، والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه مامنع عن فعله قال الفراء : ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن .

أما قوله تعالى (واتقوا الله) قال ابن عباس : يريد فيما فرض عليكم (واعلموا أن الله شديد العقاب) لمن تهاون بحدوده قال أبو مسلم : العقاب والمعاقبة سيان ، وهو مجازاة المسيء على إساءته وهو مشتق من العاقبة : كأنه يراد عاقبة فعل المسيء ، كقول القائل : لتذوقن عاقبة فعلك .

قوله تعالى ﴿ الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا أولى الألباب ﴾ .

فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقدير : أشهر الحج أشهر معلومات ، لحذف المضاف وهو كقولهم : البرد شهران ، أى وقت البرد شهران (والثانى) التقدير الحج حج أشهر معلومات ، أى لا حج إلا فى هذه الأشهر ، ولا يجوز فى غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها فى غيرها من الأشهر ، لحذف المصدر المضاف إلى الأشهر (الثالث) يمكن تصحيح الآية من غير إضمار وهو أنه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم : ليل قائم ، ونهار صائم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أجمع المفسرون على أن شوالا وذا القعدة من أشهر الحج واختلفوا فى ذى الحجة ، فقال عروة بن الزبير : إنها بكليتها من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى ،

وقال أبو حنيفة رحمه الله : العشر الأول من ذى الحجة من أشهر الحج ، وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعى والشعبى ومجاهد والحسن ، وقال الشافعى رضى الله عنه : التسعة الأولى من ذى الحجة من ليلة النحر من أشهر الحج ، حجة مالك رضى الله عنه من وجوه (الأول) أن الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج ، وهو رمى الجمار والمرأة إذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذى لابد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر ، ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر (والجواب عن الأول) من وجهين (أحدهما) أن لفظ الجمع يشترك فيه ماوراء الواحد ، بدليل قوله (فقد صغت قلوبكما) (والثانى) أنه نزل بعض الشهر منزلة كله ، كما يقال : رأيتك سنة كذا إنما رآه فى ساعة منها (والجواب عن الثانى) أن رمى الجمار يفعله الإنسان وقد حج بالحلق والطواف والنحر من إحرامه فكأنه ليس من أعمال الحج ، والحائض إذا طافت بعده فكأنه فى حكم القضاء لا فى حكم الأداء ، وأما الذين قالوا إن عشرة أيام من أول ذى الحجة هى من أشهر الحج ، فقد تمسكوا فيه بوجهين (الأول) أن من المفسرين من زعم أن يوم الحج الأكبر يوم النحر (والثانى) أن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج ، وهو طواف الزيارة ، وأما الشافعى رضى الله عنه فانه احتج على قوله بأن الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر ، والعبادة لاتكون فائته مع بقاء وقتها ، فهذا تقرير هذه المذاهب .

بقى ههنا إشكالان (الأول) أنه تعالى قال من قبل (يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) فجعل كل الأهلة مواقيت للحج (الثانى) أنه اشتهر عن أكابر الصحابة أنهم قالوا : من إتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ، ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج إلا قبل أشهر الحج ، وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن الأول) أن تلك الآية عامة ، وهذه الآية وهى قوله (الحج أشهر معلومات) خاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثانى) أن النص لا يعارضه الأثر المروى عن الصحابة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (معلومات) فيه وجوه (أحدها) أن الحج إنما يكون فى السنة مرة واحدة فى أشهر معلومات من شهورها ، ليس كالعمرة التى يؤتى بها فى السنة مراراً ، وأحالهم فى معرفة تلك الأشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وإنما جاء مقررا له (الثانى) أن المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها أنها مؤقتة فى أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها ، لا كما يفعله الذين نزل فيهم (إنما النسىء زيادة فى الكفر) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : لايجوز لأحد أن يهل بالحج قبل اشهرالحج ،

وبه قال أحمد وإسحاق ، وقال مالك والثورى وأبو حنيفة رضى الله عنهم : لا يجوز فى جميع السنة حجة الشافعى رضى الله عنه قوله (الحج أشهر معلومات) وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير ، فلا يتناول الكل ، وإنما أكثره إلى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف إلى الأدنى ، فثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة ، والمفسرون اتفقوا على أن تلك الثلاثة : شوال ، وذو القعدة ، وبعض من ذى الحجة ، وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن لا يجوز الإحرام بالحج قبل الوقت ، ويدل عليه ثلاثة أوجه (الأول) أن الإحرام بالعبادة قبل وقت الأداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثانى) أن الخطبة فى صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت ، لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر ، حكما فلأن لا يصح الإحرام وهو شروع فى العبادة أولى (الثالث) أن الإحرام لا يبقى صحيحا لأداء الحج إذا ذهب وقت الحج قبل الأداء فلأن لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الأول) قوله تعالى (ويسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج ، وهى ليست بمواقيت للحج فثبت إذن أنها مواقيت لصحة الإحرام ، ويجوز أن يسمى الإحرام حجا مجازاً كما سمى الوقت حجاً فى قوله (الحج أشهر معلومات) بل هذا أولى لأن الإحرام إلى الحج أقرب من الوقت .

﴿ والحجة الثانية ﴾ أن الإحرام التزام للحج ، فجاز تقديمه على الوقت كالنذر .

﴿ والجواب عن الأول ﴾ أن الآية التى ذكرناها أخص من الآية التى تمسكتم بها .

﴿ والجواب عن الثانى ﴾ أن الفرق بين النذر وبين الإحرام أن الوقت معتبر للأداء والاتصال للنذر بالاداء بدليل أن الأداء لا يتصور إلا بعقد مبتدأ وأما الإحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضاً شروع فى الأداء وعقد عليه ، فلاجرم افتقر إلى الوقت .

وقوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) فيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى (فرض) فى اللغة ألزم وأوجب ، يقال : فرضت عليك كذا أى أوجبته واصل معنى الفرض فى اللغة الحز والقطع ، قال ابن الاعرابى : الفرض الحز فى القدح وفى الوتد وفى غيره ، وفرضة القوس ، الحز الذى يقع فيه الوتر ، وفرضة الوتد الحز الذى فيه ، ومنه فرض الصلاة وغيرها ، لأنها لازمة للعبد ، كلزوم الحز للقدح ، ففرض ههنا بمعنى أوجب ، وقد جاء فى القرآن : فرض بمعنى أبان ، وهو قوله (سورة أنزلناها وفرضناها) بالتخفيف ، وقوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وهذا أيضاً راجع إلى معنى القطع ، لأن من قطع شيئاً فقد أبانه من غيره والله تعالى إذا فرض شيئاً أبانه عن غيره ، ففرض بمعنى أوجب ، وفرض بمعنى أبان ، كلاهما يرجع إلى أصل واحد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن فى هذه الآية حذفا ، والتقدير : فمن ألزم نفسه فيهن الحج ، والمراد

بهذا الفرض مابه يصير المحرم محرماً إذ لا خلاف أنه لا يصير حاجا إلا بفعل يفعله ، فيخرج عن أن يكون حلالا ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للرأس إلى غير ذلك ولأجل تحريم هذه الأمور عليه سمي محرما ، لأنه فعل ما حرم به هذه الأشياء على نفسه ولهذا السبب أيضاً سميت البقعة حرما لأنه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لايحرم فقوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) يدل على أنه لابد للمحرم من فعل يفعله لأجله يصير حاجا ومحرما ، ثم اختلف الفقهاء فى أن ذلك الفعل ما هو ؟ قال الشافعي رضى الله عنه : أنه ينعقد الإحرام بمجرد النية من غير حاجة إلى التلبية وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يصح الشروع فى الإحرام بمجرد النية حتى ينضم إليها التلبية أو سوق الهدى ، قال القفال رحمه الله فى تفسيره : يروى عن جماعة أن من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم ، وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : إذا قلد أو أشعر فقد أحرم ، وعن ابن عباس : إذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم ، حجة الشافعي رضى الله عنه وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا إشعار البتة فى التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق إلا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية ، وفرض الحج موجب لانعقاد الحج ، بدليل قوله تعالى (فلا رفث) فوجب أن تكون النية كافية فى انعقاد الحج .

﴿ الحجة الثانية ﴾ ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « وإنما لكل امرىء ما نوى » .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات ، فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الأول) ماروى أبومنصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : لايحرم إلا أهل أو لبى (الثانى) أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه إلا بنفس النية كالصلاة .

وأما قوله تعالى (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فلا رفث ولا فسوق) بالرفع والتنوين (ولا جدال) بالنصب ، والباقون قرؤا الكل بالنصب .

واعلم أن الكلام فى الفرق بين القراءتين فى المعنى يجب أن يكون مسبوقا بمقدمتين (الأولى) أن كل شيء له اسم ، فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى ، وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى ، فقولك : رجل يفيد الماهية المخصوصة ، وحركات هذه اللفظة ، أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة ، دال على أحوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية ، وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون الأصل بإزاء الأصل ، والصفة بإزاء الصفة ، فعلى هذا الأسماء الدالة على الماهيات ينبغى أن يتلفظ بها ساكنة الأواخر فيقال : رجل جدار حجر ، وذلك لأن

تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة فى ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات إلى تعريف شىء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات ، فان أريد فى بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب ، لأنه اخف الحركات وأقربها إلى السكون .

﴿ المقدمة الثانية ﴾ إذا قلت : لارجل بالنصب ، فقد نفيت الماهية ، وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً ، أما إذا قلت : لارجل بالرفع والتنوين ، فقد نفيت رجلا منكراً مبهما ، وهذا بوصفه لايوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلابدليل منفصل ، فثبت أن قولك : لارجل بالنصب أدل على عموم النفى من قولك : لارجل بالرفع والتنوين .

إذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع إلى الفرق بين القراءتين فنقول : أما الذين قرؤا (ثلاثة) بالنصب فلا إشكال وأما الذين قرؤا الأولين بالرفع مع التنوين ، والثالث بالنصب فذلك يدل على أن الإهتمام بنفى الجدال أشد من الإهتمام بنفى الرفث والفسوق وذلك لأن الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك ، لأن المجادل يشتهى تمشية قوله ، والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله ، والمجادل لا ينقاد للحق ، وكثيرا مايقدم على الإيذاء والإيحاش المؤدى إلى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح لاجرم خصه الله تعالى فى هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة فى النفى ، أما المفسرون فانهم قالوا : من قرأ الأولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الأولين على معنى النهى ، كأنه قيل : فلا يكون رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الإخبار بانتفاء الجدال ، هذا ما قالوه إلا أنه ليس بيان أنه لم خص الأولان بالنهى وخص الثالث بالنفى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أما الرفث فقد فسرناه فى قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) والمراد : الجماع ، وقال الحسن : المراد منه كل مايتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها ، والرفث باليد اللمس والغمز ، والرفث بالفرج الجماع ، وهؤلاء قالوا : التلفظ به فى غيبة النساء لا يكون رفثاً ، واحتجوا بأن ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول :

وهن يمشين بنا هميسا إن تصدق الطير ننك لميسا

فقال له أبو العالية أترفث وأنت محرم ؟ قال : إنما الرفث ما قيل عند النساء ، وقال آخرون : الرفث هو قول الخنا والفحش ، واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل إنى صائم» ومعلوم أن الرفث ههنا لا يحتمل إلا قول الخنا والفحش ، وأما اللغة فهو أنه روى عن أبى عبيد أنه قال : الرفث الإفحاش فى المنطق ، يقال أرفث الرجل إرفاثاً ، وقال ابو عبيدة : الرفث اللغو من الكلام .

أما الفسوق فاعلم أن الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق ، وقد ذكرنا فيما قبل أن الفسوق هو الخروج عن الطاعة ، واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصى

قالوا : لأن اللفظ صالح للكل ومتناول له ، والنهى عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل ، وهذا متأكد بقوله تعالى (ففسق عن أمر ربه) وبقوله (وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) .

وذهب بعضهم إلى أن المراد منه بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها :

(الأول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان) وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر » (والثانى) المراد منه الإيذاء والإفحاش ، قال تعالى (لا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فانه فسوق بكم) (والثالث) قال ابن زيد : هو الذبح للاصنام فانهم كانوا فى حجهم يذبحون لأجل الحج ، ولأجل الأصنام ، وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) وقوله (أو فسقا أهل لغير الله به) (والرابع) قال ابن عمر : إنه العاصى فى قتل الصيد وغيره مما يمنع الإحرام منه (والخامس) أن الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة ، والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن الطبرى : الفسوق ، هو العزم على الحج إذا لم يعزم على ترك محظوراته .

وأما الجدال فهو فعال من المجادلة ، وأصله من الجدل الذى من القتل ، يقال : زمام مجدول وجديل ، أى مفتول ، والجديل اسم الزمام لأنه لا يكون إلا مفتولا ، وسميت المخاصمة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه ، وذكر المفسرون وجوها فى هذا الجدال

(فالأول) قال الحسن : هو الجدال الذى يخاف منه الخروج إلى السباب والتكذيب والتجهيل

(والثانى) قال محمد بن كعب القرظى : إن قريشا كانوا إذا اجتمعوا بمنى ، قال بعضهم : حجنا أتم ، وقال آخرون : بل حجنا أتم ، فنهاهم الله تعالى عن ذلك .

(والثالث) قال مالك فى الموطأ الجدال فى الحج أن قريشاً كانوا يقفون عند المشعر الحرام فى المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء : نحن أصوب ، ويقول هؤلاء : نحن أصوب ، قال الله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر ، وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم ، وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) قال مالك هذا هو الجدال فيما يروى والله أعلم .

(والرابع) قال القاسم بن محمد : الجدال فى الحج أن يقول بعضهم : الحج اليوم ، وآخرون يقولون : بل غداً ، وذلك أنهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الأهلة ، وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول : هذا اليوم يوم العيد وبعضهم يقول : بل غدا ، فالله تعالى نهاهم عن ذلك ، فكأنه قيل لهم : قد بينا لكم أن الأهلة مواقيت للناس والحج ،

فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة .

(الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى : يدخل فى هذا النهى ماجادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا : نروح إلى منى ومذا كيرنا تقطر منيا ؟ فقال عليه الصلاة والسلام « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة » وتركوا الجدال حينئذ .

(السادس) قال عبد الرحمن بن زيد : جدالهم فى الحج بسبب اختلافهم فى أيهم المصيب فى الحج لوقت إبراهيم عليه الصلاة والسلام .

(السابع) أنهم كانوا مختلفين فى السنين فقيل لهم : لا جدال فى الحج فإن الزمان استدار وعاد إلى ماكان عليه الحج فى وقت إبراهيم عليه السلام ، وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع « ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض » فهذا مجموع ما قاله المفسرون فى هذا الباب .

وذكر القاضى كلاما حسنا فى هذا الموضع فقال : قوله تعالى (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) يحتمل أن يكون خبرا وأن يكون نهيا كقوله (لا ريب فيه) أى لا ترتابوا فيه ، وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لأنه كالضد لها وهى مانعة من صحته ، وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى ، إلا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ، ويحمل الفسوق على الزنا لأنه يفسد الحج ، ويحمل الجدال على الشك فى الحج ووجوبه لأن ذلك يكون كفراً فلا يصح معه الحج وإنما حملنا هذه الألفاظ الثلاثة على هذه المعانى حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج ، فان قيل : أليس أن مع هذه الأشياء يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المضى فيه ، وإذاكان الحج باقياً معها لم يصدق الخبر بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج ، قلنا : المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الأشياء وبين الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الأشياء بدليل أنه يجب قضاؤها ، والحجة الفاسدة التى يجب عليه المضى فيها شىء آخر سوى تلك الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء ، وأما الجدال الحاصل بسبب الشك فى وجوب الحج فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج لأن ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالإسلام فثبت أنا إذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه ، أما إذا حملناه على النهى وهو فى الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش ، وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه ، وبالجدال جميع أنواعه ، لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام فيكون النهى عنها نهيا عن جميع أقسامها ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية كالحث على الأخلاق الجميلة ، والتمسك بالآداب الحسنة ، والاحتراز عما

يحبط ثواب الطاعات .

﴿المسألة الثالثة﴾ الحكمة فى أن الله تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص ، وهو قوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) هى أنه قد ثبت فى العلوم العقلية أن الإنسان فيه قوى أربعة : قوة شهوانية بهيمية ، وقوة غضبية سبعية ، وقوة وهمية شيطانية ، وقوة عقلية ملكية ، والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة ، أعنى الشهوانية ، والغضبية ، والوهمية ، فقوله (فلارفث) إشارة إلى قهر القوة الشهوانية ، وقوله (ولافسوق) إشارة إلى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب ، وقوله (ولا جدال) إشارة إلى القوة الوهمية التى تحمل الإنسان على الجدال فى ذات الله ، وصفاته ، وأفعاله ، وأحكامه ، وأسمائه ، وهى الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم ، والمخاصمة معهم فى كل شىء ، فلما كان منشأ الشر محصورا فى هذه الأمور الثلاثة لاجرم قال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) أى فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله ، والانخراط فى سلك الخواص من عباده ، فلا يكون فيه هذه الأمور ، وهذه أسرار نفيسة هى المقصد الأقصى من هذه الآيات ، فلا ينبغى أن يكون العاقل غافلا عنها ، ومن الله التوفيق فى كل الأمور .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ من الناس من عاب الإستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه (أحدها) أنه تعالى قال (ولا جدال فى الحج) وهذا يقتضى نفى جميع أنواع الجدال ، ولو كان الجدال فى الدين طاعة وسبيلا إلى معرفة الله تعالى لما نهى عنه فى الحج ، بل على ذلك التقدير كان الإشتغال بالجدال فى الحج ضم طاعة إلى طاعة فكان أولى بالترغيب فيه (وثانيها) قوله تعالى (ماضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) عابهم بكونهم من أهل الجدل ، وذلك يدل على أن الجدل مذموم ، (وثالثها) قوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) نهى عن المنازعة .

وأما جمهور المتكلمين فانهم قالوا : الجدال فى الدين طاعة عظيمة ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) وبقوله تعالى حكاية عن الكفار إنهم قالوا لنوح عليه السلام (يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) ومعلوم أنه ماكان ذلك الجدال إلا لتقرير أصول الدين .

إذا ثبت هذا فنقول : لابد من التوفيق بين هذه النصوص ، فنحمل الجدل المذموم على الجدل فى تقرير الباطل ، وطلب المال والجاه ، والجدل الممدوح على الجدل فى تقرير الحق ودعوة الخلق إلى سبيل الله ، والذب عن دين الله تعالى .

أما قوله تعالى (وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى) فاعلم أن الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ماهو خير وطاعة ، فقال (وأتموا الحج والعمرة لله) وقال (فمن فرض

فيهن الحج) ونهى عما هو شر ومعصية فقال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) ثم عقب الكل بقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقد كان الأولى فى الظاهر أن يقال : وما تفعلوا من شيء يعلمه الله ، حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر ، إلا أنه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائد ولطائف (أحدها) إذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته ، وإذا علمت منك الشر سترته وأخفيته لتعلم أنه إذا كانت رحمتى بك فى الدنيا هكذا ، فكيف فى العقبى (وثانيها) أن من المفسرين من قال فى تفسير قوله (إن الساعة آتية أكاد أخفيها) معناه : لو أمكننى أن أخفيها عن نفسى لفعلت فكذا هذه الآية ، كأنه قيل للعبد : ماتفعله من خير علمته ، وأما الذى تفعله من الشر فلو أمكن أن أخفيه عن نفسى لفعلت ذلك (وثالثها) أن السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع : كل ما تتحمله من أنواع المشقة والخدمة فى حقى فأنا عالم به ومطلع عليه ، كان هذا وعداً له بالثواب العظيم ، ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعداً بالعقاب الشديد ، ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لاجرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ، ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال : ما الإحسان ؟ فقال الرسول عليه الصلاة والسلام «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» فههنا بين للعبد أنه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الإحسان الذى هو أعلى درجات العبادة ، فان الخادم متى علم أن مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاذاً به وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم إذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله كان جده واجتهاده فى أداء الطاعات وفى الاحتراز عن المحظورات أشد مما إذا لم يكن كذلك ، فلهذه الوجوه أتبع تعالى الأمر بالحج والنهى عن الرفث والفسوق والجدال بقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) .

أما قوله تعالى (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) ففيه قولان (أحدهما) أن المراد : وتزودوا من التقوى ، والدليل عليه قوله بعد ذلك (فان خير الزاد التقوى) وتحقيق الكلام فيه أن الإنسان له سفران : سفر فى الدنيا وسفر من الدنيا ، فالسفر فى الدنيا لابد له من زاد ، وهو الطعام والشراب والمركب والمال ، والسفر من الدنيا لابد فيه أيضاً من زاد ، وهو معرفة الله ومحبته والإعراض عما سواه ، وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه (الأول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك إلى لذة ممزوجة بالآلام والأسقام والبليات ، وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة ، آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا وهى كل ساعة فى الإدبار والانقضاء ، وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة ، وهى كل ساعة فى الإقبال والقرب والوصول (وخامسها) أن زاد الدنيا يوصلك إلى

منصة الشهرة والنفس ، وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس ، فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى .

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير الآية ، فكأنه تعالى قال : لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواى يا أولى الألباب ، يعنى إن كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع ، وقال الأعشى فى تقرير هذا المعنى :

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثله وأنك لم ترصد كما كان أرصدا

(والقول الثانى) أن هذه الآية نزلت فى أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون : إنا متوكلون ، ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم ، فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال : وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد : أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد فى الحج والعمرة فنزلت . وروى محمد بن جرير الطبرى عن ابن عمر قال : كانوا إذا أحرموا ومعهم أزودة رموا بها فنهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضى : وهذا بعيد لأن قوله (فان خير الزاد التقوى) راجع إلى قوله (وتزودوا) فكان تقديره : وتزودوا من التقوى والتقوى فى عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال : فان أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على أن يستصحب الزاد فى السفر إذا لم يستصحبه عصى الله فى ذلك ، فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثانى) أن يكون فى الكلام حذف ويكون المراد : وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى .

أما قوله تعالى (واتقون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) إن قوله (واتقون) فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر :

أنا أبو النجم وشعرى شعرى

(المسألة الثانية) أثبت أبو عمرو الياء فى قوله (واتقون) على الأصل ، وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه .

أما قوله تعالى (يا أولى الألباب) فاعلم أن لباب الشىء ولبه هو الخالص منه ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال بعضهم : إنه اسم للعقل لأنه أشرف ما فى الإنسان ، والذى تميز به الإنسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة ، واستعد به للتمييز بين خير الخيرين ، وشر الشرين ، وقال آخرون : أنه فى الأصل اسم للقلب الذى هو محل العقل ، والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى (إن فى

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ «١٩٨»

ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فكذا ههنا جعل القلب كناية عن العقل ، فقوله (يا أولى الألباب) معناه : يا أولى العقول ، وإطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور ، فانه يقال لمن له غيرة وحمية : فلان له نفس ، ولمن ليس له حمية : فلان لا نفس له فكذا ههنا .

فان قيل : إذا كان لا يصح إلا خطاب العقلاء فما الفائدة فى قوله (يا أولى الألباب) .

قلنا : معناه : إنكم لما كنتم من أولى الألباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الأشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت وإعراضكم عنها أقبح ، ولهذا قال الشاعر :

ولم أر فى عيوب الناس شيئاً   كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) يعنى الأنعام معذورة بسبب العجز ، أما هؤلاء القادرون فكان إعراضهم أفحش ، فلا جرم كانوا أضل .

قوله تعالى ﴿ ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى الآية حذف والتقدير : ليس عليكم جناح فى أن تبتغوا فضلا والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن الشبهة كانت حاصلة فى حرمة التجارة فى الحج من وجوه :

(أحدها) أنه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية ، والتجارة كثيرة الإفضاء إلى المنازعة بسبب المنازعة فى قلة القيمة وكثرتها ، فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج فى دين أهل الجاهلية ، فظاهر ذلك شىء مستحسن لأن المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى ، فوجب أن لا يتلطخ هذا العمل منه بالأطماع الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا أنه صار كثير من المباحات محرمة عليهم فى وقت الحج ، كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الأهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سبباً لحرمة اللبس مع مساس الحاجة إليه فبأن يصير سبباً لحرمة التجارة مع قلة الحاجة إليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة فى تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج ، فلهذا السبب بين الله تعالى

هينا أن التجارة جائزة غير محرمة ، فاذا عرفت هذا فنقول :المفسرون ذكروا فى تفسير قوله (أن تبتغوا فضلا من ربكم) وجهين (الأول) أن المراد هو التجارة ، ونظيره قوله تعالى (وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله) وقوله (جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) ثم الذى يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الأول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير أنهما قرآ (أن تبتغوا فضلا من ربكم فى مواسم الحج) (والثانى) الروايات المذكورة فى سبب النزول .

﴿ فالرواية الأولى ﴾ قال ابن عباس :كان ناس من العرب يحترزون من التجارة فى أيام الحج وإذا دخل العشر بالغوا فى ترك البيع والشراء بالكلية ، وكانوا يسمون التاجر فى الحج : الداج ويقولون : هؤلاء الداج ، وليسوا بالحاج ، ومعنى الداج : المكتسب الملتقط ، وهو مشتق من الدجاجة ، وبالغوا فى الإحتراز عن الأعمال ، إلى أن امتنعوا عن إغاثة الملهوف ، وإغاثة الضعيف وإطعام الجائع ، فأزال الله تعالى هذا الوهم ، وبين أنه لا جناح فى التجارة ، ثم أنه لما كان ما قبل هذه الآية فى أحكام الحج ، وما بعدها أيضاً فى الحج ، وهو قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دل ذلك على أن هذا الحكم واقع فى زمان الحج ، فلهذا السبب استغنى عن ذكره .

﴿ والرواية الثانية ﴾ ماروى عن ابن عمر أن رجلا قال له إنا قوم نكرى وإن قوما يزعمون أنه لا حج لنا ، فقال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله (ليس عليكم جناح) فدعاه وقال : أنتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت رداً على من يقول : لا حج للتجار والأجراء والجمالين .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ أن عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون فى أيام الموسم فيها ، وكانت معايشهم منها ، فلما جاء الإسلام كرهوا أن يتجروا فى الحج بغير إذن ، فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية .

﴿ والرواية الرابعة ﴾ قال مجاهد : إنهم كانوا لا يتبايعون فى الجاهلية بعرفة ولا منى ، فنزلت هذه الآية .

إذا ثبت صحة هذا القول فنقول : أكثر الذاهبين إلى هذا القول حملوا الآية على التجارة فى أيام الحج ، وأما أبو مسلم فانه حمل الآية على ما بعد الحج ، قال والتقدير : فاتقون فى كل أفعال الحج ، ثم بعد ذلك (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) ونظيره قوله تعالى (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله) .

واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء فى قوله (فاذا أفضتم من عرفات) يدل على أن هذه الإفاضة حصلت بعد انتفاء الفضل ، وذلك يدل على وقوع التجارة فى زمان الحج

(وثانيها) أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة فى زمن الحج ، فأما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة .

أما ماذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة (فجوابه) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح فى أثنائها التشاغل بغيرها ، وأما أعمال الحج فهى متفرقة بعضها عن بعض ، ففى خلالها يبقى المرء على الحكم الأول حيث لم يكن حاجاً لا يقال : بل حكم الحج باق فى كل تلك الأوقات ، بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية ، لأنا نقول : هذا قياس فى مقابلة النص فيكون ساقطاً .

﴿القول الثالث﴾ أن المراد بقوله تعالى (أن تبتغوا فضلا من ربكم) هو أن يبتغى الإنسان حال كونه حاجا أعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل إعانة الضعيف ، وإغاثة الملهوف ، وإطعام الجائع ، وهذا القول منسوب إلى أبى جعفر محمد بن على الباقر عليهم السلام ، واعترض القاضى عليه بأن هذا واجب أو مندوب ، ولا يقال فى مثله : لا جناح عليكم فيه ، وإنما يذكر هذا اللفظ فى المباحات .

(والجواب) لا نسلم أن هذا اللفظ لا يذكر إلا فى المباحات والدليل عليه قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) والقصر بالإتفاق من المندوبات ، وأيضاً فأهل الجاهلية كانوا يعتقدون أن ضم سائر الطاعات إلى الحج يوقع خللا فى الحج ونقصا فيه ، فبين الله تعالى أن الأمر ليس كذلك بقوله (لا جناح عليكم) .

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن التجارة إذا أوقعت نقصانا فى الطاعة لم تكن مباحة ، أما إن لم توقع نقصانا البتة فيها فهى من المباحات التى الأولى تركها ، لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) والإخلاص أن لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة ، وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى « أنا أغنى الأغنياء عن الشرك ، من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشركه » والحاصل أن الإذن فى هذه التجارة جار مجرى الرخص .

وقوله تعالى (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الإفاضة الإندفاع فى السير بكثرة ، ومنه يقال : أفاض البعير بجرته ، إذا وقع بها فألقاها منبثة ، وكذلك أفاض الأقداح فى الميسر ، معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة ، وإفاضة الماء من هذا لأنه إذا صب تفرق والإفاضة فى الحديث إنما هى الإندفاع فيه باكثار وتصرف فى وجوهه ، وعليه قوله تعالى (إذ تفيضون فيه) ومنه يقال للناس : فوض ، وأيضاً جمعهم فوضى ويقال : أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة الدفع للشىء حتى يتفرق . فقوله تعالى (أفضتم) أى دفعتم بكثرة ، وأصله : أفضتم أنفسكم ، فترك ذكر المفعول ، كما ترك فى قولهم : دفعوا من موضع كذا وصبوا ، وفى حديث أبى بكر رضى الله عنه : ونزل فى وادى قيروان وهو يخدش بعيره بمحجنه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (عرفات) جمع عرفة ، سميت بها بقعة واحدة ، كقولهم : ثوب أخلاق ، وبرمة أعشار ، وأرض سباسب ، والتقدير : كأن كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات ، فإن قيل : هلا منعت من الصرف وفيها السببان : التعريف والتأنيث قلنا : هذه اللفظة فى الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض كل واحدة منها مسماة بعرفة ، وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على أصلها فى عدم الصرف .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أن اليوم الثامن من ذى الحجة يسمى بيوم التروية ، واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة ، وذلك الموضع المخصوص سمى بعرفات ، وذكروا فى تعليل هذه الأسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية ، إذا تفكر وأعمل فكره ورويته (والثانى) من رواه من الماء يرويه إذا سقاه من عطش (أما الأول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن آدم عليه السلام أمر ببناء البيت ، فلما بناه تفكر فقال : رب إن لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل؟ قال : إذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك ، قال : يا رب زدنى قال : أغفر لأولادك إذا طافوا به ، قال : زدنى قال : أغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدى أولادك ، قال : حسبى يا رب حسبى (وثانيها) أن إبراهيم عليه السلام رأى فى منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح مفكراً هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان ؟ فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال : عرفت يا رب أنه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية إلى منى فيروون فى الأدعية التى يريدون أن يذكروها فى غدهم بعرفات .

﴿ وأما القول الثانى ﴾ وهو اشتقاقه من تروية الماء ، ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق ، وكان الحاج يستريحون فى هذا اليوم من مشاق السفر ، ويتسعون فى الماء ، ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء فى طريقهم (والثانى) أنهم يتزودون الماء إلى عرفة (والثالث) أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشربوا منها حتى رووا ، وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى (وَالشفع والوتر) عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة ، والوتر يوم النحر ، وعن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال « صيام عشر الأضحى كل يوم منها كالشهر ، ولمن يصوم يوم التروية سنة ، ولمن يصوم يوم عرفة سنتان » وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال « من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ، ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام » .

وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء ، خمسة منها مختصة به ، وخمسة مشتركة بينه وبين غيره ، أما الخمسة الأولى (فأحدها) عرفة ، وفى اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه مشتق من المعرفة ، وفيه ثمانية أقوال (الأول) قول ابن عباس : إن آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمى

اليوم عرفة ، والموضع عرفات ، وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب ، وحواء بجدة ، وإبليس بنيسان ، والحية بأصفهان ، فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقى حواء بعرفات فتعارفا (وثانيها) أن آدم علمه جبريل مناسك الحج ، فلما وقف بعرفات قال له : أعرفت ؟ قال نعم ، فسمى عرفات (وثالثها) قول على وابن عباس وعطاء والسدى : سمى الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة (ورابعها) أن جبريل كان علم إبراهيم عليه السلام المناسك ، وأوصله إلى عرفات ، وقال له : أعرفت كيف تطوف وفى أى موضع تقف ؟ قال نعم (وخامسها) أن إبراهيم عليه السلام وضع ابنه إسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع إلى الشام ولم يلتقيا سنين ، ثم التقيا يوم عرفة بعرفات (وسادسها) ماذكرناه من أمر منام إبراهيم عليه السلام (وسابعها) أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات إذا وقفوا (وثامنها) أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة .

﴿القول الثانى﴾ فى اشتقاق عرفة أنه من الإعتراف لأن الحجاج إذا وقفوا فى عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والإستغناء ولأنفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال : إن آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا : ربنا ظلمنا أنفسنا ، فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتما أنفسكما .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى (يدخلهم الجنة عرفها لهم) أى طيبها لهم ، ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا فى عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ، ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة ، قال عليه الصلاة والسلام « خلوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك » (الثانى) يوم إياس الكفار من دين الإسلام (الثالث) يوم إكمال الدين (الرابع) يوم إتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان ، وقد جمع الله تعالى هذه الأشياء فى أربع آيات ، فى قوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) الآية ، قال عمر وابن عباس : نزلت هذه الآية عشية عرفة ، وكان يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة فى موقف إبراهيم عليه السلام ، وذلك فى حجة الوداع ، وقد اضمحل الكفر ، وهدم بنيان الجاهلية ، فقال عليه الصلاة والسلام « لو يعلم الناس مالهم فى هذه الآية لقرت أعينهم » فقال يهودى لعمر : لو أن هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر : أما نحن فجعلناه عيدين ، كان يوم عرفة ويوم الجمعة فأما معنى : إياس المشركين : فهو أنهم يئسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين إلى دينهم ، فأما معنى إكمال الدين فهو أنه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشىء من الشرائع ، وأما إتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين ، لأن بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار ، وقد تمت فى ذلك اليوم وكذلك قال فى آية الوضوء (وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) ولما جاء البشير وقدم

على يعقوب ، قال : على أى دين تركت يوسف ؟ قال : على دين الإسلام قال : الآن تمت النعمة ، وأما معنى الرضوان فهو أنه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا به وهو الإسلام فهى بشارة بشرهم بها فى ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذى بشرهم فيه بإكمال الدين ، وقيل : هذا اليوم يوم صلة الواصلين (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ويوم قطيعة القاطعين (أن الله برىء من المشركين ورسوله) ويوم إقالة عثر النادمين وقبول توبة التائبين (ربنا ظلمنا أنفسنا) فكما تاب برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده) وهو أيضاً يوم وفد الوافدين (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا) وفى الخبر « الحاج وفد الله ، والحاج زوار الله وحق على المزور الكريم أن يكرم زائره » .

وأما الأسماء الخمسة الأخرى ليوم عرفة (فأحدها) يوم الحج الأكبر قال الله تعالى (وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر) وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر ، واختلف الصدر الأول من الصحابة والتابعين فيه ، فنهم من قال : إنه عرفة ، وسمى بذلك لأنه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة إذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم ، فلهذا السبب سمى بالحج الأكبر قال الحسن : سمى به لأنه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ، ونودى فيه أن لا يحج بعده مشرك ، وقال ابن سيرين : إنما سمى به لأنه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمون ولم يجتمع قبله ولا بعده ، ومنهم من قال : إنه يوم النحر لأنه يقع فيه أكثر مناسك الحج ، فأما الوقوف فلا يجب فى اليوم بل يجزىء فى الليل وروى القولان جميعاً عن على وابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوتر (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود فى قوله (وشاهد ومشهود) وهذه الأسماء فسرناها فى هذه الآية .

واعلم أنه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل ، منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام « صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين » وعن أنس كان يقال فى أيام العشر : كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أنه لابد وأن نشير إشارة حقيقية إلى ترتيب أعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية ، فمن دخل مكة محرما فى ذى الحجة أو قبله ، فان كان مفرداً أو قارنا طاف طواف القدوم ، وأقام على إحرامه حتى يخرج إلى عرفات ، وإن كان متمتعاً طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام إلى وقت خروجه إلى عرفات ، وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة ، والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة ؛ بعد مايصلى الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غداً بعد مايصلون الصبح إلى منى ويعلمهم

تلك الأعمال ، ثم إن القوم يذهبون يوم التروية إلى منى بحيث يوافون الظهر بها ، ويصلون بها مع الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ، ثم إذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون إلى عرفات ، فإذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها ، بل يضرب فيه الإمام بنمرة وهى قريبة من عرفة ، فينزلون هناك حتى تزول الشمس ، فيخطب الإمام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ويحرضهم على إكثار الدعاء والتهليل بالموقف ، إذا فرغ من الخطبة الأولى جلس ، ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون فى الأذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الأذان ، ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلى بهم الظهر ، ثم يقيمون فى الحال ويصلى بهم العصر ، وهـذا الجمع متفق عليه ، ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون إلى عرفات فيقفون عند الصخرات ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم وقف هناك ، وإذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه إلى غروب الشمس .

واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج إلا به فمن فاته الوقوف فى وقته وموضوعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة ، وإذا حضر الحاج هناك فى هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أونهار فقد كفى ، وقال أحمد : وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الإمام من عرفات وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة .

وفى تسمية المزدلفة أقوال (أحدها) أنهم يقربون فيها من منى والإزدلاف القرب (والثانى) أن الناس يجتمعون فيها والإجتماع الإزدلاف (والثالث) أنهم يزدلفون إلى الله تعالى أى يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة : جمع لأنه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب ، وهـــذا قول قتادة ، وقيل إن آدم عليه السلام اجتمع فيهـا مع حواء ، وازدلف إليها أى دنا منها ، ثم إذا أتى الإمام المزدلفة : جمع المغرب والعشاء بإقامتين ، ثم يبيتون بها ، فان يبت بها فعليه دم شاة ، فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغلس والتغليس بالفجر ههنا أشد استحبابا منه فى غيرها ، وهو متفق عليه ، فإذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمى ، يأخذ كل إنسان منها سبعين حصاة ، ثم يذهبون إلى المشعر الحرام ، وهو جبل يقال له قزح ، وهو المراد من قوله تعالى (فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وهـذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلى منى ، فيرقى فوقه إن أمكنه ، أو وقف بالقرب منه إن لم يمكنه ، ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ، ولا يزال كذلك حتى يسفر جداً ، ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفى المرور كما فى عرفة ، ثم يذهبون منه إلى وادى محسر فإذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكباً أن يحرك دابته ، ومن كان ماشياً أن يسعى سعيا شديداً قدر رمية حجر ،

فإذا أتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات ويقطع التلبية إذا ابتدأ الرمى ، فإذا رمى جمرة العقبة ذبح الهدى إن كان معه هدى وذلك سنة لو تركه لا شيء عليه ، لأنه ربما لا يكون معه هدى ، ثم بعد ماذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ، ثم بعد الحلق يأتى مكة ويطوف بالبيت طواف الإفاضة ، ويصلى ركعتى الطواف ، ويسعى بين الصفا والمروة ، ثم بعد ذلك يعودون إلى منى فى بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالى التشريق لأجل الرمى ، واتفقوا على أنه متى حصل الرمى والحلق والطواف فقد حصل التحلل ، والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع ، فهذا هو الكلام فى أعمال الحج والله أعلم .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اعلم أن أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة إبراهيم عليه السلام ، وذلك أن قريشاً وقوما آخرين سموا أنفسهم بالحمس ، وهم أهل الشدة فى دينهم ، والحماسة الشدة يقال : رجل أحمس وقوم حمس ، ثم إن هؤلاء كانوا لا يقفون فى عرفات ، ويقولون لانخرج من الحرم ولا نتركه فى وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس ، والذين يقفون بمزدلفة يفيضون إذا طلعت الشمس ، ويقولون : أشرق ثبير كيما نغير ، ومعناه : أشرق يا ثبير بالشمس كيما نندفع من مزدلفة فيدخلون فى غور من الأرض ، وهو المنخفض منها ، وذلك أنهم جاوزوا المزدلفة وصاروا فى غور من الأرض ، فأمر الله تعالى محمداً عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم فى الدفعتين ، وأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس ، وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، والآية لا دلالة فيها على ذلك ، بل السنة دلت على هذه الأحكام .

﴿ المسألة السادسة ﴾ الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب فى الحج ، وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الإفاضة من عرفات ، والإفاضة من عرفات مشروطة بالحصول فى عرفات وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب فثبت أن الآية دالة على أن الحصول فى عرفات واجب فى الحج ، فإذا لم يأت به فلم يكن آتياً بالحج المأمور به ، فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضى أن يكون الوقوف بعرفة شرطاً أقصى ما فى الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات إلا أن الأصل ما ذكرناه ، وإنما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء إلى أن الآية لا دلالة فيها على أن الوقوف شرط ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب ، إلا أنه إن فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه ، وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لا يحصل إلا بالوقوف بعرفة .

﴿ المسألة السابعة ﴾ قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) يدل أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفى فيه المرور به كما فى عرفة ، فاما الوقوف هناك فمسنون ، وروى عن علقمة

والنخعى أنهما قالا : الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى (فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وذلك لأن الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحاً فى الكتاب وإنما وجب بإشارة الآية أو بالسنة ، والمشعر الحرام فيه أمر جزم ، وقال جمهور الفقهاء : إنه ليس بركن ، واحتجوا بقوله عليه السلام « الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه » وبقوله « من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج » قالوا : وفى الآية إشارة إلى ما قلنا لأن الله تعالى قال (فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر لا بالوقوف ، فعلم أن الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر ، وليس بأصل ، وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لأنه قال (فإذا أفضتم من عرفات) ولم يقل من الذكر بعرفات .

﴿المسألة الثامنة﴾ (المشعر) المعلم وأصله من قولك : شعرت بالشىء إذا علمته ، وليت شعرى ما فعل فلان ، أى ليت علمى بلغه وأحاط به ، وشعار الشىء أعلامه ، فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام ، لأنه معلم من معالم الحج ، ثم اختلفوا فقال قائلون : المشعر الحرام هو المزدلفة ، وسماها الله تعالى بذلك لأن الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده ، هكذا قاله الواحدى فى البسيط قال صاحب الكشاف : الأصح أنه قزح ، وهو آخر حد المزدلفة والأول أقرب لأن الفاء فى قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) تدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الإفاضة من عرفات ، وما ذاك إلا بالبيتوتة بالمزدلفة .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ اختلفوا فى الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم : المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكراً قال الله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) والدليل عليه أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر وهو للوجوب ، ولا ذكر هناك يجب إلا هذا ، وأما الجمهور فقالوا : المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ، وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس فى هذه الليلة وقال : كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون .

أما قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) ففيه سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ لما قال (اذكروا الله عند المشعر الحرام) فلم قال مرة أخرى (واذكروه) وما الفائدة فى هذا التكرير ؟.

(والجواب من وجوه) (أحدها) أن مذهبنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله أولا (اذكروا الله) أمر بالذكر ، وقوله ثانيا (واذكروه كما هداكم) أمر لنا بأن نذكره سبحانه بالأسماء والصفات التى بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها ، لا بالأسماء التى نذكرها بحسب الرأى والقياس (وثانيها) أنه تعالى أمر بالذكر أولا ، ثم قال ثانيا (واذكروه كما هداكم) أى وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الإسلام ، فكأنه تعالى قال : إنما أمرتكم بهذا الذكر

لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ، ونظيره ما أمرهم به من التكبير إذا أكملوا شهر رمضان ، فقال (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وقال فى الاضاحى (كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ماهداكم) (وثالثها) أن قوله أولا (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر باللسان وقوله ثانياً (واذكروه كما هداكم) أمر بالذكر بالقلب ، وتقريره أن الذكر فى كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو ضد النسيان (والثانى) الذكر بالقول ، فما هو خلاف النسيان قوله (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) وأما الذكر الذى هو القول فهو كقوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ، واذكروا الله فى أيام معدودات) فثبت أن الذكر وارد بالمعنيين (فالأول) محمول على الذكر باللسان (والثانى) على الذكر بالقلب ، فإن بهما يحصل تمام العبودية (ورابعها) قال ابن الانبارى : معنى قوله (واذكروه كما هداكم) يعنى اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته (وخامسها) يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر ، كأنه قيل لهم : اذكروا الله واذكروه أى اذكروه ذكراً بعد ذكر ، كما هداكم هداية بعد هداية ، ويرجع حاصله إلى قوله (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا) (وسادسها) أنه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام ، وذلك إشارة إلى القيام بوظائف الشريعة ، ثم قال بعده (واذكروه كما هداكم) والمعنى أن توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه إقامة لوظائف الشريعة ، فإذا عرفت هذا قربت إلى مراتب الحقيقة ، وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرم ، بل عن من سواه فيصير مستغرقا فى نور جلاله وصمديته ، ويذكره لأنه هو الذى يستحق لهذا الذكر ولأن هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة إليه بكونك فى هذه الحالة تكون فى مقام العروج ذاكراً له ومشتغلا بالثناء عليه ، وإنما بدأ بالأول وثنى بالثانى لأن العبد فى هذه الحالة يكون فى مقام العروج فيصعد من الأدنى إلى الأعلى وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ، ومن أراد أن يصل إليه ، فليكن من الواصلين إلى العين ، دون السامعين للأثر (ورابعها) أن يكون المراد بالأول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى ، والمراد بالذكر (الثانى) الاشتغال بشكر نعمائه ، والشكر مشتمل أيضاً على الذكر ، فصح أن يسمى الشكر ذكرا ، والدليل على أن الذكر الثانى هو الشكر أنه علقه بالهداية ، فقال (كما هداكم) والذكر المرتب على النعمة ليس إلا الشكر (وثامنها) أنه تعالى لما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة ، يعنى الحج فأزال الله تعالى هذه الشبهة فقال (واذكروه كما هداكم) يعنى اذكروه على كل حال ، وفى كل مكان ، لأن هذا الذكر إنما وجب شكراً على هدايته ، فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة ، فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع (وتاسعها) أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك ، ثم قوله (واذكروه كما هداكم) المراد منه التهليل والتسبيح .

ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٩٩»

﴿ السؤال الثانى ﴾ ما المراد من الهداية فى قوله (كما هداكم) ؟ .

(الجواب) منهم من قال : إنها خاصة ، والمراد منه كما هداكم بأن ردكم فى مناسك حجكم إلى سنة إبراهيم عليه السلام ، ومنهم من قال لا بل هى عامة متناولة لكل أنواع الهدايه فى معرفة الله تعالى ، ومعرفة ملائكته و كتبه ورسله وشرائعه .

﴿ السؤال الثالث ﴾ الضمير فى قوله (من قبله) إلى ماذا يعود ؟ .

(الجواب) يحتمل أن يكون راجعا إلى (الهدى) والتقدير : وإن كنتم من قبل أن هداكم من الضالين ، وقال بعضهم : إنه راجع إلى القرآن ، والتقدير : واذكروه كما هداكم بكتابه الذى بين لكم معالم دينه ، وإن كنتم من قبل إنزاله ذلك عليكم من الضالين .

أما قوله تعالى (وإن كنتم من قبله لمن الضالين) فقال القفال رحمة الله عليه : فيه وجهان (أحدهما) وما كنتم من قبله إلا الضالين (والثانى) قد كنتم من قبله من الضالين ، وهو كقوله (إن كل نفس لما عليها حافظ) وقوله (وإن نظنك لمن الكاذبين) .

قوله تعالى ﴿ ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم ﴾ .

فيه قولان (الأول) المراد به الإفاضة من عرفات ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثرون منهم ذهبوا إلى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائها وهم الحمس ، وذلك أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه (أحدها) أن الحرم أشرف من غيره فوجب أن يكون الوقوف به أولى (وثانيها) أنهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون : نحن أهل الله فلانحل حرم الله (وثالثها) أنهم كانوا لو سلموا أن الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوهم نقصاً فى الحرم ، ثم ذلك النقص كان يعود إليهم ، ولهذا كان الحمس لا يقفون إلا فى المزدلفة ، فأنزل الله تعالى هذه الآية أمراً لهم بأن يقفوا فى عرفات ، وأن يفيضوا منها كما تفعله سائر الناس ، وروى أن النبى عليه الصلاة والسلام لما جعل أبا بكر أميراً فى الحج أمره باخراج الناس إلى عرفات ، فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له : إلى أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب ، فلم يلتفت إليهم ومضى بأمر الله إلى عرفات ووقف بها ، وأمر سائر الناس بالوقوف بها ، وعلى هذا التأويل فقوله (من حيث أفاض الناس) يعنى لتكن إفاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ، ومن القائلين بأن المراد بهذه الآية الإفاضة من عرفات من يقول قوله (ثم أفيضوا) أمر عام لكل الناس ، وقوله

(من حيث أفاض الناس) المراد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، فإن سنتهما كانت الإفاضة من عرفات ، وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ، ويخالف الحمس ، وإيقاع اسم الجمع على الواحد جائز إذا كان رئيسا يقتدى به ، وهو كقوله تعالى (الذين قال لهم الناس) يعني نعيم بن مسعود (إن الناس قد جمعوا لكم) يعني أبا سفيان ، وإيقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ، ومنه قوله (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله ، وهو أن يكون قوله (من حيث أفاض الناس) عبارة عن تقادم الإفاضة من عرفة وأنه هو الأمر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث كما يقال : هذا مما فعله الناس قديما ، فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال : المراد من هذه الإفاضة من عرفات .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو اختيار الضحاك : أن المراد من هذه الإفاضة من المزدلفة إلى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله (من حيث أفاض) المراد بالناس إبراهيم وإسماعيل وأتباعهما ، وذلك أنه كانت طريقتهم الإفاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ماجاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ، والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس ، فالله تعالى أمرهم بأن تكون إفاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه إفاضة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام واعلم أن على كل واحد من القولين إشكالا :

﴿ أما الإشكال على القول الأول ﴾ فهو أن قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) يقتضي ظاهره أن هذه الإفاضة غير ما دل عليه قوله (فإذا أفضتم من عرفات) لمكان (ثم) فإنها توجب الترتيب ، ولو كان المراد من هذه الآية : الإفاضة من عرفات ، مع أنه معطوف على قوله (فإذا أفضتم من عرفات) كان هذا عطفا للشيء على نفسه وأنه غير جائز ولأنه يصير تقدير الآية : فاذا أفضتم من عرفات ، ثم أفيضوا من عرفات وإنه غير جائز .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الآية متقدمة على ما قبلها ، والتقدير : فاتقون يا أولي الألباب ، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ، واستغفروا الله إن الله غفور رحيم ، ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ، فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله ، وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الإفاضة أن تكون تلك بعينها .

قلنا : هذا وإن كان محتملا إلا أن الأصل عدمه ، وإذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام إلى ما ذكرتم فأي حاجة بنا إلى التزامه .

﴿ وأما الإشكال على القول الثاني ﴾ فهو أن القول لا يتمشى إلا إذا حملنا لفظ (من حيث) في قوله (من حيث أفاض الناس) على الزمان ، وذلك غير جائز ، فإنه مختص بالمكان لا بالزمان .

﴿ أجاب القائلون بالقول الأول ﴾ عن ذلك السؤال بأن (ثم) ههنا على مثال ما في قوله تعالى

(وما أدراك ماالعقبة فك رقبة) إلى قوله (ثم كان من الذين آمنوا) أى كان مع هذا من المؤمنين ، ويقول الرجل لغيره : قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ، ثم أعطيتك أمس كذا فان فائدة كلمة (ثم) ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر ، لا تأخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه .

(وأجاب القائلون بالقول الثانى) بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جداً فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل فى أحدهما مستعملا فى الآخر على سبيل المجاز .

أما قوله (من حيث أفاض الناس) فقد ذكرنا أن المراد من (الناس) إما الواقفون بعرفات وإما إبراهيم وإسمعيل عليهما السلام وأتباعهما ، وفيه قول ثالث وهو قول الزهرى . أن المراد بالناس فى هذه الآية : آدم عليه السلام ، واحتج بقراءة سعيد بن جبير (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناسى) وقال : هو آدم نسى ما عهد إليه ، ويروى أنه قرأ (الناس) بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء ، والمعنى : أن الإفاضة مع عرفات شرع قديم فلا تتركوه .

أما قوله تعالى (واستغفروا الله) فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب ، وهو أن يندم على كل تقصير منه فى طاعة الله ، ويعزم على أن لا يقصر فيها بعد ، ويكون غرضه فى ذلك تحصيل مرضات الله تعالى لا لمنافعه العاجلة كما أن ذكر الشهادتين لا ينفع إلا والقلب حاضر مستقر على معناهما ، وأما الإستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو إلى الضرر أقرب .

فان قيل : كيف أمر بالإستغفار مطلقا ، وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج إلى الاستغفار .

(والجواب) أنه إن كان مذنبا فالإستغفار واجب ، وإن لم يذنب إلا أنه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير فى أداء الواجبات ، والاحتراز عن المحظورات ، وجب عليه الإستغفار أيضاً تداركا لذلك الخلل المجوز ، وإن قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل فى شىء من الطاعات ، فهذا كالممتنع فى حق البشر ، فمن أين يمكنه هذا القطع فى عمل واحد ، فكيف فى أعمال كل العمر ، إلا أن بتقدير إمكانه فالإستغفار أيضاً واجب ، وذلك لأن طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ، ولهذا قالت الملائكة : سبحانك ماعبدناك حق عبادتك ، فكان الإستغفار لازما من هذه الجهة ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « إنه ليغان على قلبى وإنى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة » .

وأما قوله تعالى (إن الله غفور رحيم) قد علمت أن غفورا يفيد المبالغة ، وكذا الرحيم ، ثم فى الآية مسألتان :

(المسألة الأولى) هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب ، لأنه تعالى لما أمر المذنب بالإستغفار ، ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة ، فهذا يدل قطعا على أنه تعالى يغفر لذلك المستغفر ، ويرحم ذلك الذى تمسك بحبل رحمته وكرمه .

فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلف أهل العلم فى المغفرة الموعودة فى هذه الآية فقال قائلون : إنها عند الدفع من عرفات إلى الجمع ، وقال آخرون : إنها عند الدفع من الجمع إلى منى ، وهذا الاختلاف مفرع على ماذكرنا أن قوله (ثم أفيضوا) على أى الأمرين يحمل ؟ قال القفال رحمه الله : ويتأكد القول الثانى بما روى نافع عن ابن عمر ، قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال « يا أيها الناس إن الله عز وجل يطلع عليكم فى مقامكم هذا ، فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم ، والتبعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله » فقال أصحابه : يارسول الله أفضت بنا بالأمس كئيبا حزينا وأفضت بنا اليوم فرحا مسروراً ، فقال عليه الصلاة والسلام « إنى سألت ربى عز وجل بالأمس شيأ لم يجد لى به : سألته التبعات فأبى على به فلما كان اليوم أتانى جبريل عليه السلام فقال : إن ربك يقرئك السلام ويقول لك : التبعات ضمنت عوضها من عندى » اللهم اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الأكرمين .

قوله تعالى ﴿ فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجتهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ، ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه فى السماحة والحماسة وصلة الرحم ، ويتناشدون فيها الأشعار ، ويتكلمون بالمنثور من الكلام ، ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه ، فلما أنعم الله عليهم بالإسلام أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لآبائهم ، وروى القفال فى تفسيره عن ابن عمر قال : طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال « أما بعد أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها ، ياأيها الناس إنما الناس رجلان بر تقى كريم على الله أو فاجر شقى هين على الله ثم تلا (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم » وعن السدى أن العرب بمنى بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول : اللهم إن أبى كان عظيم الجفنة ، عظيم القدر ، كثير المال ، فأعطنى مثل ما أعطيته ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن القضاء إذا علق بفعل النفس ، فالمراد به الإتمام والفراغ ، وإذا علق على فعل الغير فالمراد به الالزام ، نظير الأول قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات فى يومين ، فإذا قضيت الصلاة) وقال عليه الصلاة والسلام « وما فاتكم فاقضوا » ويقال فى الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ، ونظير الثانى قوله تعالى (وقضى ربك) وإذا استعمل فى الاعلام ، فالمراد أيضاً ذلك كقوله (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) يعنى أعلمنام .

إذا ثبت هـذا فنقول : قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم) لايحتمل إلا الفراغ من جميعه خصوصاً وذكر كثير منه قد تقدم من قبل ، وقال بعضهم : يحتمل أن يكون المراد : اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ماأمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعى ويكون قوله (فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله) كقول القائل . إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعنى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه ، وهـذا القول ضعيف لأنا بينا أن قوله (فإذا قضيتم مناسككم) مشعر بالفراغ والاتمـام من الـكل ، وهـذا مفارق لقول القائل : إذا حججت فقف بعرفات ، لأن مراده هناك الدخول فى الحج لا الفراغ ، وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا الفراغ من الحج .

﴿ المسألة الثالثـة ﴾ « المناسك » جمع منسك الذى هو المصدر بمنزلة النسك ، أى إذا قضيتم عباداتكم التى أمرتم بها فى الحج ، وإن جعلناها جمع منسك الذى هو موضع العبادة ، كان التقـدير : فإذا قضيتم أعمال مناسككم ، فيكون من باب حذف المضاف .

إذا عرفت هـذا فنقول : قال بعض المفسرين : المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعـالى به الناس فى الحج من العبادات ، وعن مجاهد أن قضاء المناسك هو إراقة الدماء .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الفاء فى قوله (فاذكروا الله) يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر ، فلهذا اختلفوا فى أن هذا الذكر أى ذكر هو ؟ فنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ، ومنهم من حمله على الذكر الذى هو التكبيرات بعد الصلاة فى يوم النحر وأيام التشريق ، على حسب اختلافهم فى وقته أولا وآخراً ، لأن بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص إلا هذه التـكبيرات ، ومنهم من قال : بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء لأنه تعالى لو لم ينه عن ذلك بإنزال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة ، فكأنه تعالى قال : فإذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء ، ومنهم من قال : بل المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب الإقبال على الدعاء والإستغفار ، وذلك لأن من تحمل مفارقة الأهل والوطن وإنفاق الأموال ، والتزام المشاق فى سفر الحج لحقيق به بعد الفراغ منـه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والإنقطاع إلى الله تعالى ، وعلى هـذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الـكثيرة وفيه وجه خامس وهو أن المقصود من الاشتغال بهذه العبادة : قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا العزم ليس مقصوداً بالذات بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله ، والتقدير : فإذا قضيتم مناسككم وأزلتم آثار البشرية ، وأمطتم الأذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله ، فالأول نفى والثانى إثبات والأول إزالة ما دون الحق من سمات الآثار والثانى استنارة

القلب بذكر الملك الجبار .

أما قوله تعالى (كذكركم آباءكم) ففيه وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين : أنا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون فى الثناء على آبائهم فى ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى (فاذكروا الله كذكركم آباكم) يعنى توفروا على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم فى الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم فى الثناء على آبائكم لأن هـذا أولى وأقرب إلى العقل من الثناء على الآباء ، فان ذكر مفاخر الآباء إن كان كذبا فذلك يوجب الدناءة فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة وإن كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور ، وكل ذلك من أمهات المهلكات ، فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم ، فان لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوى (وثانيها) قال الضحاك والربيع : اذكروا الله كذكركم آباءكم وأمهاتكم ، وا كتفى بذكر الآباء عن الأمهات كقوله (سرابيل تقيكم الحر) قالوا وهو قول الصبى أول ما يفصح الكلام أبه أبه ، أمه أمه ، أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبى فى صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه (وثالثها) قال أبو مسلم : جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر ، والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب أن لا يغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الأنبارى فى هذه الآية : إن العرب كان أكثر أقسامها فى الجاهلية بالآباء كقوله وأبى وأبيكم وجدى وجدكم ، فقال تعالى : عظموا الله كتعظيمكم آبائكم (وخامسها) قال بعض المذكورين : المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آبائكم بالواحدنية فان الواحد منهم لو نسب إلى والدين لتأذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فقيل لهم : اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آبائكم بالوحدانية ، بل المبالغة فى التوحيد ههنا أولى من هناك ، وهذا هو المراد بقوله (أو أشد ذكرا) (وسادسها) أن الطفل كما يرجع إلى أبيه فى طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم ، فكونوا أنتم فى ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل أنهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم إلى إجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا فى هذه الدرجة إذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمروا أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة إلى تواتر النعم فى الزمان المستقبل ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم فقال « من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » إذا كان ما سوى الله فإنما هو لله وبالله فالأولى تعظيم الله تعالى ولا إله غيره (وثامنها) روى عن ابن عباس أنه قال فى تفسير هذه الآية : هو أن تغضب لله إذا عصى أشد من غضبك لوالدك إذا ذكر بسوء .

واعلم أن هذه الوجوه وإن كانت محتملة إلا أن الوجه الأول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة فى شىء واحد ، وهو أنه يجب على المبدأن يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع إليه

فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ «٢٠٠» وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ «٢٠١» أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ «٢٠٢»

فى طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه ، اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الأكرمين .

أما قوله تعالى (أو أشد ذكرا) ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ عامل الإعراب فى (أشد) قيل : الكاف ، فيكون موضعه جرا وقيل : (اذكروا) فيكون موضعه نصباً ، والتقدير : اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم ، واذكروه (أشد ذكرا) من آبائكم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (أوأشد ذكرا) معناه : بل أشد ذكرا ، وذلك لأن مفاخرآبائهم كانت قليلة ، أما صفات الكمال لله عز وجل فهى غير متناهية ، فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال فى حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم ، قال القفال رحمه الله : ومجاز اللغة فى مثل هذا معروف ، يقول الرجل لغيره : افعل هذا إلى شهر أو أسرع منه ، لا يريد به التشكيك ، إنما يريد به النقل عن الأول إلى ما هو أقرب منه .

قوله تعالى ﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وماله فى الآخرة من خلاق ، ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ، أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الله تعالى بين أولا تفصيل مناسك الحج ، ثم أمر بعدها بالذكر ، فقال (فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم) ثم بين أن الأولى أن يترك ذكر غيره ، وأن يقتصر على ذكره فقال (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال (فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا) وما أحسن هذا الترتيب ، فإنه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ، ثم بعد العبادة لابد من الإشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتجلى نور جلاله ، ثم بعد ذلك الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فإن الدعاء إنما يكمل إذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر

فقال (الذى خلقنى فهو يهدين) ثم قال (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) فقدم الذكر على الدعاء .

إذا عرفت هذا فنقول : بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان (أحدهما) أن يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا (والثانى) الذين يجمعون فى الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة ، وقد كان فى التقسيم قسم ثالث ، وهو من يكون دعاؤه مقصوراً على طلب الآخرة ، واختلفوا فى أن هذا القسم هل هو مشروع أو لا ؟ والأكثرون على أنه غير مشروع ، وذلك أن الإنسان خلق محتاجا ضعيفاً لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة ، فالأولى له أن يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة ، روى القفال فى تفسيره عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد أنهكه المرض ، فقال : ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال : كنت أقول . اللهم ما كنت تعاقبنى به فى الآخرة فعجل به فى الدنيا ، فقال النبى عليه السلام « سبحان الله إنك لا تطيق ذلك ألا قلت (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) » قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفى .

واعلم أنه سبحانه لو سلط الألم على عرق واحد فى البدن ، أو على منبت شعرة واحدة ، لشوش الأمر على الإنسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره ، فمن ذا الذى يستغنى عن إمداد رحمة الله تعالى فى أولاه وعقباه ، فثبت أن الاقتصار فى الدعاء على طلب الآخرة غير جائز ، وفى الآية إشارة إليه حيث ذكر القسمين ، وأهمل هذا القسم الثالث .

(المسألة الثانية) اختلفوا فى أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون فى الدعاء على طلب الدنيا من هم ؟ فقال قوم : هم الكفار ، روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون إذا وقفوا : اللهم ارزقنا إبلا وبقرا وغنما وعبيدا وإماء ، وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة ، وذلك لأنهم كانوا منكرين للبعث والمعاد ، وعن أنس كانوا يقولون : اسقنا المطر وأعطنا على عدونا الظفر ، فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلا خلاق له فى الآخرة ، أى لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب ، نقل عن الشيخ أبى على الدقاق رحمه الله أنه قال : أهل النار يستغيثون ثم يقولون : أفيضوا علينا من الماء ، أو مما رزقكم الله فى الدنيا ، طلباً للمأكول والمشروب ، فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا فى الدنيا والآخرة ، وقال آخرون : هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم ، لا لأخراهم ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألوا الله تعالى فى أعظم المواقف ، وأشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفانى ، معرضين عن سؤال النعيم الدائم فى الآخرة ، وقد يقال لمن فعل ذلك إنه لا خلاق له فى الآخرة ، وإن كان الفاعل مسلما ، كما روى فى قوله (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة) أنها نزلت فيمن أخذ مالا بيمين فاجرة ، روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، «إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم

ثم معنى ذلك على وجوه (أحدها) أنه لا خلاق له فى الآخرة إلا أن يتوب (والثانى) لا خلاق له فى الآخرة إلا أن يعفو الله عنه (والثالث) لاخلاق له فى الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته ، وكذلك لاخلاق لمن أخذ مالا بيمين فاجرة ، كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (ربنا آتنا فى الدنيا) حذف مفعول (آتنا) من الكلام لأنه كالمعلوم ، واعلم أن مراتب السعادات ثلاث : روحانية ، وبدنية ، وخارجية ، أما الروحانية فاثنتان : تكميل القوة النظرية بالعلم ، وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة ، وأما البدنية فاثنتان : الصحة والجمال ، وأما الخارجية فاثنتان : المال ، والجاه ، فقوله (آتنا فى الدنيا) يتناول كل هذه الأقسام فان العلم إذا كان يراد للتزين به فى الدنيا والترفع به على الأقران كان من الدنيا ، والأخلاق الفاضلة إذا كانت تراد للرياسة فى الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا ، وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فإنه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية إلا لأجل الدنيا ، ثم قال تعالى فى حق هذا الفريق (وماله فى الآخرة من خلاق) أى ليس له نصيب فى نعيم الآخرة ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له فى الآخرة من نصيب) ثم إنه تعالى لم يذكر فى هذه الآية أن الذى طلبه فى الدنيا هل أجيب له أم لا ؟ قال بعضهم : إن مثل هذا الإنسان ليس بأهل للاجابة لأن كون الإنسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت إلا لمن كان ولياً لله تعالى مستحقاً للكرامة لكنه وإن لم يجب فإنه مادام مكلفاً حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) وقال آخرون إن مثل هذا الإنسان قد يكون مجابا ، لكن تلك الإجابة قد تكون مكراً واستدراجا .

أما قوله تعالى (ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) فالمفسرون ذكروا فيه وجوها (أحدها) أن الحسنة فى الدنيا عبارة عن الصحة ، والأمن ، والكفاية والولد الصالح ، والزوجة الصالحة ، والنصرة على الأعداء ، وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة فى الرزق ، وما أشبهه « حسنة » فقال (إن تصبك حسنة تسؤهم) وقيل فى قوله (قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين) أنهما الظفر والنصرة والشهادة ، وأما الحسنة فى الآخرة فهى الفوز بالثوب ، والخلاص من العقاب ، وبالجملة فقوله (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة ، روى حماد بن سلمة عن ثابت أنهم قالوا لأنس : ادع لنا ، فقال « اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عـــذاب النار » قالوا : زدنا فأعادها قالوا زدنا قال ماتريدون ؟ قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق أنس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فإذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شىء سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة فى الدنيا العمل النافع وهو الإيمان والطاعة والحسنة فى الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله

وبالأنس به وبمحبته وبرؤيته وروى الضحاك عن ابن عباس أن رجلا دعا ربه فقال فى دعائه (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) فقال النبى عليه الصلاة والسلام : ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئاً من أمر الدنيا ، فقال بعض الصحابة : بلى يا رسول الله إنه قال « ربنا آتنا فى الدنيا حسنة » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إنه يقول : آتنا فى الدنيا عملا صالحاً وهذا متأكد بقوله تعالى (والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين) وتلك القرة هى أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية (وثالثها) قال قتادة : الحسنة فى الدنيا وفى الآخرة طلب العافية فى الدارين ، وعن الحسن : الحسنة فى الدنيا فهم كتاب الله تعالى ، وفى الآخرة الجنة ، واعلم أن منشأ البحث فى الآية أنه لو قيل ، آتنا فى الدنيا الحسنة وفى الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ، ولكنه قال (آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) وهذا نكرة فى محل الإثبات فلا يتناول إلا حسنة واحدة ، فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة .

فان قيل : أليس أنه لو قيل : آتنا الحسنة فى الدنيا والحسنة فى الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الأقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير ؟ .

قلت : الذى أظنه فى هذا الموضع والعلم عند الله أنا بينا فيما تقدم أنه ليس للداعى أن يقول : اللهم أعطنى كذا وكذا بل يجب أن يقول : اللهم إن كان كذا وكذا مصلحة لى وموافقاً لقضائك وقدرك فأعطنى ذلك ، فلو قال : اللهم أعطنى الحسنة فى الدنيا والآخرة لكان ذلك جزما ، وقد بينا أنه غير جائز ، أما لما ذكر على سبيل التنكير فقال أعطنى فى الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهى الحسنة التى تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب إلى رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين .

أما قوله تعالى (أولئك لهم نصيب مما كسبوا) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله تعالى (أولئك) فيه قولان (أحدهما) إنه إشارة إلى الفريق الثانى فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال (وما له فى الآخرة من خلاق) .

(والقول الثانى) أنه راجع إلى الفريقين أى لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه ، فمن أنكر البحث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه ، أو يكون المراد أن من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله فى دنياه كما قال (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب) .

أما قوله تعالى (لهم نصيب مما كسبوا) ففيه سؤالات :

(السؤال الأول) قوله (لهم نصيب مما كسبوا) يجرى مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه ؟ .
(الجواب) المراد : لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله (من) فى قوله (مما كسبوا) لابتداء الغاية لا للتبعيض .
(السؤال الثانى) هل تدل هذه الآية على أن الجزاء على العمل ؟ .
(الجواب) نعم . ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتى .
(السؤال الثالث) ما الكسب ؟ .
(الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه ، بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة ، وعلى هذا الوجه يقال فى الأرباح : إنها كسب فلان ، وأنه كثير الكسب أو قليل الكسب ، لأنه لا يراد إلا الربح ، فأما الذى يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور فى الكتب القديمة فى الكلام .
أما قوله تعالى (والله سريع الحساب) ففيه مسائل .

(المسألة الأولى) (سريع) فاعل من السرعة ، قال ابن السكيت : سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع (والحساب) مصدر كالمحاسبة ، ومعنى الحساب فى اللغة العد يقال : حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا إذا عد ذكره الليث وابن السكيت ، والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره ، والاحتساب الاعتداد بالشىء ، وقال الزجاج : الحساب فى اللغة مأخوذ من قولهم : حسبك كذا أى كفاك فسمى الحساب فى المعاملات حساباً لأنه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان .

(المسألة الثانية) اختلف الناس فى معنى كون الله تعالى محاسباً لخلقه على وجوه (أحدها) أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم مالهم وعليهم ، بمعنى أنه تعالى يخلق العلوم الضرورية فى قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها ، وبمقادير مالهم من الثواب والعقاب ، قالوا : ووجه هذا المجاز أن الحساب سبب لحصول علم الإنسان بما له وعليه ، فاطلاق اسم الحساب على هذا الإعلام يكون إطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ، ونقل عن ابن عباس أنه قال : إنه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدى الله تعالى ويعطون كتبهم بأيمانهم فيها سيئاتهم ، فيقال لهم : هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ، ثم يعطون حسناتهم ويقال : هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم .
(والقول الثانى) أن المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى (وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديداً) ووجه المجاز فيه أن الحساب سبب للأخذ والإعطاء وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز ، فحسن إطلاق لفظ الحساب عن المجازاة .
(والقول الثالث) أنه تعالى يكلم العباد فى أحوال أعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب

وَٱذْكُرُوا ٱللَّهَ فِى أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَى وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ «٢٠٣»

فمن قال إن كلامه ليس بحرف ولا بصوت قال إنه تعالى يخلق فى أذن المكلف سمعاً يسمع به كلامه القديم كما أنه يخلق فى عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ، ومن قال إنه صوت قال إنه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام فى أذن كل واحد منهم أو فى جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كلف به ، فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً لخلقه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكروا فى معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها (أحدها) أن محاسبته ترجع إما إلى أنه يخلق علوما ضرورية فى قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه ، أو إلى أنه يوصل إلى كل مكلف ما هو حقه من الثواب أو إلى أنه يخلق سمعاً فى أذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم ، أو إلى أنه يخلق فى أذن كل مكلف صوتاً دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا إلى أنه تعالى يخلق شيئاً ، ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ، ولا يتوقف تخليقه وإحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم كان قادراً على أن يخلق جميع الخلق فى أقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر ، ولذلك ورد فى الخبر أن الله تعالى يحاسب الخلق فى قدر حلب ناقة (وثانيها) أن معنى كونه تعالى (سريع الحساب) أنه سريع القبول لدعاء عباده والإجابة لهم ، وذلك لأنه تعالى فى الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشتبه عليه شىء من ذلك ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب ، فأعلم الله تعالى أنه (سريع الحساب) أى هو عالم بجملة سؤالات السائلين ، لأنه تعالى لا يحتاج إلى عقد يد ، ولا إلى فكرة وروية ، وهذا معنى الدعاء المأثور « يا من لا يشغله شأن عن شأن » وحاصل الكلام فى هذا القول أن معنى كونه تعالى (سريع الحساب) كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشىء فالحساب سبب لحصول العلم فأطلق اسم السبب على المسبب (وثالثها) أن محاسبة الله سريعة بمعنى آتية لا محالة

قوله تعالى ﴿ واذكروا الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون ﴾ .

اعلم أنه لما ذكر مايتعلق بالمشعر الحرام لم يذكر الرمى لوجهين (أحدهما) أن ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وماكانوا منكرين لذلك ، إلا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه (والثانى) لعله إنما لم يذكر الرمى لأن فى الأمر بذكر الله فى هذه الأيام دليلا عليه ، إذ كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال (واذكروا الله فى أيام معدودات) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إن الله تعالى ذكر فى مناسك الحج الأيام المعدودات ، والأيام المعلومات فقال هنا (واذكروا الله فى أيام معدودات) وقال فى سورة الحج (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات) فمذهب الشافعى رضى الله عنه أن المعلومات هى العشر الأول من ذى الحجة آخرها يوم النحر ، وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر ، وهى أيام التشريق ، واحتج على أن المعدودات هى أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الأيام المعدودات ، والأيام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ، ثم قال بعده (فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلاإثم عليه) وهذا يقتضى أن يكون المراد (فمن تعجل فى يومين فلا إثمَ عليه) من هذه الأيام المعدودات ، وأجمعت الأمة على أن هذا الحكم إنما ثبت فى أيام منى وهى أيام التشريق ، فعلمنا أن الأيام المعدودات هى أيام التشريق ، والقفال أكد هذا بما روى فى تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمى ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر مناديا فنادى « الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج ، وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه » وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هى أيام التشريق ، قال الواحدى رحمة الله عليه : أيام التشريق هى ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النفر ، وهو اليوم الحادى عشر من ذى الحجة ينفر الناس فيه بمنى (والثانى) يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون فى هذا اليوم من منى (والثالث) يوم النفر الثانى ، وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر ، وأيام رمى الجمار فى هذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير إدبار الصلوات على ماسنشرح مذاهب الناس فيه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد بالذكر فى هذه الأيام : الذكر عند الجمرات ، فإنه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك ، إلا أنهم اختلفوا فى مواضع :

﴿ الموضع الأول ﴾ أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الأضحى ، ثم فى ابتدائها وانتهائها خلاف .

﴿ القول الأول ﴾ أنها تبتدأ من الظهر يوم النحر إلى ما بعد الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول فى خمس عشرة صلاة ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، وبه قال مالك والشافعى رضى الله عنهما فى أحد أقواله ، والحجة فيه أن الأمر بهذه التكبيرات إنما

ورد فى حق الحاج ، قال تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) ثم قال (واذكروا الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه) وهذا إنما يحصل فى حق الحاج ، فدل على أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد فى حق الحاج ، وسائر الناس تبع لهم فى ذلك ، ثم إن صلاة الظهر هى أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى ، فانهم يلبون قبل ذلك ، وآخر صلاة يصلونها بمنى هى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، فوجب أن تكون هذه التكبيرات فى حق غير الحاج مقيد بهذا الزمان .

﴿ القول الثانى ﴾ للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر ، إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة .

﴿ والقول الثالث ﴾ للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والأسود والنخعى وأبى حنيفة .

﴿ والقول الرابع ﴾ أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق ، فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة ، وهو قول أكابر الصحابة ، كعلى وعمر وابن مسعود وابن عباس ، ومن الفقهاء قول الثورى وأبى يوسف ومحمد وأحمد وإسحق والمزنى وابن شريح ، وعليه عمل الناس بالبلدان ، ويدل عليه وجوه (الأول) ما روى جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ، ثم أقبل علينا فقال : الله أكبر ، ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق (والثانى) أن الذى قاله أبو حنيفة أخذ بالأقل ، وهذا القول أخذ بالأكثر ، والتكثير فى التكبير أولى ، لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) (الثالث) أن هذا هو الأحوط ، لأنه لو زاد فى التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها (والرابع) أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق ، فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق .

فان قيل : هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهى أيام التشريق ، فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة .

قلنا : فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالإجماع ، وأيضاً لما كان الأغلب فى هذه المدة أيام التشريق ؛ صح أن يضاف التكبير إليها .

﴿ الموضع الثانى ﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : المستحب فى التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقاً أى متتابعاً ، وهو قول مالك ، وقال أبو حنيفة وأحمد : يكبر مرتين ، حجة الشافعى ماروى عبد الله ابن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم ، قال : رأيت الأئمة يكبرون فى أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ، ولأنه زيادة فى التكبير ، فكان أولى لقوله تعالى (اذكروا الله ذكراً كثيرا) ثم قال الشافعى رضى الله عنه : ويقول بعد الثلاث « لا إله إلا الله والله أكبر ولله الحمد » ثم قال : وما زاد من ذكر

الله فهو حسن ، وقال فى التلبية : وأحب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والفرق أن من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها ، وههنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت ، وأما التكبير على الجمار فقد روى أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة ، فينبغى أن يفعل ذلك .

أما قوله تعالى (فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى) ففيه سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل ؟ .

(الجواب) قال صاحب الكشاف : تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل ، يقال : تعجل فى الأمر واستعجل ، ومتعديين يقال : تعجل الذهاب واستعجله .

﴿السؤال الثانى﴾ قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فيه إشكال ، وذلك لأنه إذا كان قد استوفى كل مايلزمه فى تمام الحج ، فما معنى قوله (فلاإثم عليه) فان هذا اللفظ إنما يقال فى حق المقصر ولا يقال فى حق من أتى بتمام العمل .

(والجواب) من وجوه (أحدها) أنه تعالى لما أذن فى التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فإنه يأثم ، ألا ترى أن أبا حنيفة رضى الله عنه يقول : القصر عزيمة ، والإتمام غير جائز ، فلما كان هذا الاحتمال قائما ، لاجرم أزال الله تعالى هذه الشبهة وبين أنه لا إثم فى الأمرين ، فإن شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة ، وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ، ولا إثم عليه فى الأمرين جميعاً (وثانيها) قال بعض المفسرين : إن منهم من كان يتعجل ، ومنهم من كان يتأخر ، ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله ، كان المتأخر يرى أن التعجل مخالفة لسنة الحج ، وكان المتعجل يرى أن التأخر مخالفة لسنة الحج ، فبين الله تعالى أنه لا عيب فى واحد من القسمين ولا إثم ، فإن شاء تعجل وإن شاء لم يتعجل (وثالثها) أن المعنى فى إزالة الإثم عن المتأخر إنما هو لمن زاد على مقام الثلاث ، فكأنه قيل : إن أيام منى التى ينبغى المقام بها هى ثلاث ، فمن نقص عنها فتعجل فى اليوم الثانى منها فلا إثم عليه ، ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث إلى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شىء عليه (ورابعها) أن هذا الكلام إنما ذكر مبالغة فى بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل أن الإنسان إذا تناول الترياق ، فالطبيب يقول له : الآن إن تناولت السم فلا ضرر ، وإن لم تتناول فلا ضرر ، مقصوده من هذا بيان أن الترياق دواء كامل فى دفع المضار ، لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد ، فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة فى كون الحج مكفراً لكل الذنوب ، لا بيان أن التعجل وتركه سيان ، ومما يدل على كون الحج سببا

قويا فى تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » (وخامسها) أن كثيرا من العلماء قالوا : الجوار مكروه ، لأنه إذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه ، وإذا كان غائباً إزداد شوقه إليه ، وإذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا على هذا المعنى أن من تعجل فى يومين فحاله أفضل ممن لم يتعجل ، وأيضاً من تعجل فى يومين فقد انصرف إلى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ، ومن لم يتعجل فقد أختار المقام بمنى وترك الإستعجال فى الطواف فلهذا السبب يبقى فى الخاطر تردد فى أن المتعجل أفضل أم المتأخر ؟ فبين الله تعالى أنه لا إثم ولا حرج فى واحد منهما (وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى : إنما قال (ومن تأخر فلا إثم عليه) لتكون اللفظة الأولى موافقة للثانية ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ونحن نعلم أن جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان ، فاذا حمل على موافقة اللفظ مالا يصح فى المعنى ، فلأن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح فى المعنى أولى ، لأن المبرور المأجور يصح فى المعنى نفى الإثم عنه .

﴿ السؤال الثالث ﴾ هل فى الآية دلالة على وجوب الإقامة بمنى بعد الإفاضة من المزدلفة ؟ .

(الجواب) نعم ، كما كان فى قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دليل على وقوفهم بها .

واعلم أن الفقهاء قالوا : إنما يجوز التعجل فى اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فأما إذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل النفر فليس له أن ينفر إلا فى اليوم الثالث لأن الشمس إذا غابت فقد ذهب اليوم ، وإنما جعل له التعجل فى اليومين لا فى الثالث هذا مذهب الشافعى ، وقول كثير من فقهاء التابعين ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يجوز له أن ينفر مالم يطلع الفجر ، لأنه لم يدخل وقت الرمى بعد .

أما قوله تعالى (لمن اتقى) ففيه وجوه (أحدها) أن الحاج يرجع مغفوراً له بشرط أن يتقى الله فيما بقى من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ، ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج فبين تعالى أن عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق (وثانيها) أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقياً قبل حجه ، كما قال تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) وحقيقته أن المصر على الذنب لا ينفعه حجه وإن كان قد أدى الفرض فى الظاهر (وثالثها) أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج ، كما روى فى الخبر من قوله عليه الصلاة والسلام « من حج فلم يرفث ولم يفسق » واعلم أن الوجه الأول من هذه الوجوه التى ذكرناها إشارة إلى اعتباره فى الحال والتحقيق أنه لابد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله (لمن اتقى) ما يلزمه التوقى فى الحج عنه من قتل الصيد وغيره ، لأنه إذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما ، وربما صار حمله محبطا ، وهذا ضعيف من وجهين (الأول) أنه تقييد للفظ المطلق

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِى قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ «٢٠٤» وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِى الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ «٢٠٥» وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ «٢٠٦»

بغير دليل (الثانى) أن هذا لا يصح إلا إذا حمل على ما قبل هـذه الأيام ، لأنه فى يوم النحر إذا رمى وطاف وحلق ، فقد تحلل قبل رمى الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد إلا فى الحرم ، لكن ذلك ليس للاحرام ، لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر فى هذه الأيام ، فسقط هذا الوجه .

أما قوله تعالى (واتقوا الله) فهو أمر فى المستقبل ، وهو مخالف لقوله (لمن اتقى) الذى أريد به الماضى فليس ذلك بتكرار ، وقد علمت أن التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات .

فأما قوله (واعلموا أنكم إليه تحشرون) فهو تأكيد للأمر بالتقوى ، وبعث على التشديد فيه ، لأن من تصور أنه لابد من حشر ومحاسبة ومساءلة ، وأن بعد الموت لا دار إلا الجنة أو النار ، صار ذلك من أقوى الدواعى له إلى التقوى ، وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الأجداث إلى انتهاء الموقف ، لأنه لايتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور ، والمراد بقوله (إليه) أنه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ إلا إياه ، ولا يستطيع أحد دفعاً عن نفسه ، كما قال تعالى (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله) .

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام ، وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد ، وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاسم فحسبه جهنم ولبئس المهاد ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان : كافر وهو الذى يقول (ربنا آتنا فى الدنيا) ومسلم وهو الذى يقول (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) بق المنافق فذكره فى هـذه الآية ، وشرح صفاته وأفعاله ، فهـذا ما يتعلق بنظم الآية ، والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح ، وأن يعلموا أن المعبود لا يمكن إخفاء الأمور عنه ثم أختلف المفسرون على قولين منهم من قال : هذه الآية مختصة بأقوام معينين ومنهم من قال : إنها عامة فى حق كل من كان موصوفا بهـذه الصفة المذكورة فى هـذه الآية ، أما

الأولون فقد اختلفوا على وجوه :

﴿ فالرواية الأولى ﴾ أنها نزلت فى الأخنس بن شريق الثقفى ، وهو حليف لبنى زهرة أقبل إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأظهر الإسلام ، وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك ، وهـذا هو المراد بقوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه) غير أنه كان منافقا حسن العلانيـة خبيث الباطن ، ثم خرج من عند النبى عليه السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر ، وهو المراد بقوله (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيهـا ويهلك الحرث والنسل) وقال آخرون المراد بقوله تعالى (يعجبك قوله) هو أن الأخنس أشار على بنى زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم : إن محمـداً ابن أختكم ، فان يك كاذبا كفا كموه سائر الناس ، وإن يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا : نعم الرأى ما رأيت ، قال : فاذا نودى فى الناس بالرحيل فانى أتخنس بكم فاتبعونى ثم خنس بثلثمائة رجل من بنى زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، فسمى لهـذا السبب أخنس ، وكان اسمه : أبى ابن شريق ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه ، وعندى أن هذا القول ضعيف وذلك لأنه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه) مذكور فى معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الأول هو الأصح .

﴿ والرواية الثانية ﴾ فى سبب نزول هـذه الآية ما روى عن ابن عباس والضحاك أن كفار قريش بعثوا إلى النبى صلى الله عليه وسلم أنا قد أسلمنا فابعث إلينا نفرا من علمـاء أصحابك ، فبعث إليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ، ووصل الخبر إلى الـكفار ، فركب منهم سبعون را كبا وأحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ، ففيهم نزلت هـذه الآية ، ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء .

﴿ القول الثانى ﴾ فى الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين ، أن هذه الآية عامة فى حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ، ونقل عن محمد بن كعب القرظى ، أنه جرى بينه وبين غيره كلام فى هذه الآية ، فقال انها وإن نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل الآية فى الرجل ثم تـكون عامة فى كل من كان موصوفا بتلك الصفات ، والتحقيق فى المسألة أن قوله (ومن الناس) إشارة إلى بعضهم ، فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع ، وقوله (ويشهـد الله) لا يدل على أن المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذى حكيناه فلا يمتنع من العموم ، بل نقول : فيها ما يدل على العموم ، وهو من وجوه (أحدها) أن ترتب الحـكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية ، فلمـا ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم ، علمنا أن الموجب لذلك المذمة هو تلك الصفات ، فيلزم أن كل من كان

موصوفا بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة ، وذلك لأنه يكون زجراً لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب إلى الإحتياط لأنا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص ، وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم فى غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى ، إذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا فى أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا ، والصحيح أنها لا تدل على ذلك ، لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة ، وشىء منها لا يدل على النفاق فأولها قوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا) وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الإيماء الحاصل بقوله (فى الحياة الدنيا) لأن الإنسان إذا قيل : إنه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أوهم نوعا من المذمة (وثانيها) قوله (ويشهد الله على مافى قلبه) وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة ، فان أضمرنا فيه أن يشهد الله على مافى قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الإضمار لا يدل على النفاق ، لأنه ليس فى الآية أن الذى يظهره للرسول من أمر الإسلام والتوحيد ، فانه يضمر خلافه حتى يلزم أن يكون منافقاً ، بل لعل المراد أنه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا (وثالثها) قوله (وهو ألد الخصام) وهذا أيضاً لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها) والمسلم الذى يكون مفسداً قد يكون كذلك (وخامسها) قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) فهذا أيضاً لا يقتضى النفاق ، فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة فى الآية كما يمكن ثبوتها فى المنافق يمكن ثبوتها فى المرائى ، فاذن ليس فى الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقا إلا أن المنافق داخل فى الآية ، وذلك لأن كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أنا متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرائى ، وإذا عرفت هذه الجملة فنقول : الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة .

﴿ الصفة الأولى ﴾ قوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا) والمعنى : يروقك ويعظم فى قلبك ومنه الشىء العجيب الذى يعظم فى النفس .

أما قوله (فى الحياة الدنيا) ففيه وجوه (أحدها) أنه نظير قول القائل : يعجبنى كلام فلان فى هذه المسألة والمعنى : يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثانى) أن يكون التقدير : يعجبك قوله وكلامه فى الحياة الدنيا وإن كان لا يعجبك قوله وكلامه فى الاخرة لأنه مادام فى الدنيا يكون جرىء اللسان حلو الكلام ، وأما فى الاخرة فانه تعتريه اللكنة والإحتباس خوفا من هيبة الله وقهر كبريائه .

﴿ الصفة الثانية ﴾ قوله (ويشهد الله على مافى قلبه) فالمعنى أنه يقرر صدقه فى كلامه ودعواه

بالاستشهاد بالله ، ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ، ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول : الله يشهد بأن الأمر كما قلت ، فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يميناً ، وعامة القراء يقرؤن (ويشهد الله) بضم الياء ، أى هذا القائل يشهد الله على مافى ضميره ، وقرأ ابن محيصن (يشهد الله على مافى قلبه) بفتح الياء ، والمعنى : أن الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره .

(فالقراءة الأولى) تدل على كونه مرائياً وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه .

(وأما القراءة الثانية) فلا تدل إلا على كونه كاذباً ، فأما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب فلا ، فعلى هذا القراءة الأولى أدل على الذم .

﴿ الصفة الثالثة ﴾ قوله تعالى (وهو ألد الخصام) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الألد : الشديد الخصومة ، يقال : رجل ألد ، وقوم لد ، وقال الله تعالى (وتنذر به قوما لداً) وهو كقوله (بل هم قوم خصمون) يقال : منه لد يلد ، بفتح اللام فى يفعل منه ، فهو ألد ، إذا كان خصما ، ولددت الرجل ألده بضم اللام ، إذا غلبته بالخصومة ، قال الزجاج اشتقاقه من لديدى العنق وهما صفحتاه ، ولديدى الوادى ، وهما جانباه ، وتأويله أنه فى أى وجه أخذه خصمه من يمين وشمال فى أبواب الخصومة غلب من خاصمه .

وأما (الخصام) ففيه قولان (أحدهما) وهو قول خليل : إنه مصدر بمعنى المخاصمة ، كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة ، فيكون المعنى : وهو شديد المخاصمة ، ثم فى هذه الإضافة وجهان (أحدهما) أنه بمعنى (فى) والتقدير : ألد فى الخصام (والثانى) أنه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن الخصام جمع خصم ، كصعاب وصعب ، وضخام وضخم ، والمعنى : وهو أشد الخصوم خصومة ، وهذا قول الزجاج ، قال المفسرون : هذه الآية نزلت فى الأخنس بن شريق على ماشرحناه : وفيه نزل أيضاً قوله (ويل لكل همزة) وقوله (ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم) ثم للمفسرين عبارات فى تفسير هذه اللفظة ، قال مجاهد (ألد الخصام) معناه : ظالم لا يستقيم ، وقال السدى : أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل ، شديد القسوة فى معصية الله ، عالم اللسان جاهل العمل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الاية ، قالوا إنه تعالى ذم ذلك الإنسان بكونه شديداً فى الجدل ، ولولا أن هذه الصفة من صفات الذم ، وإلا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم فى قوله (ولا جدال فى الحج) .

﴿ الصفة الرابعة ﴾ قوله تعالى (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد) اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الإنسان أنه حلو الكلام ، وأنه يقرر

صدق قوله بالاستشهاد بالله وأنه ألد الخصام ، بين بعد ذلك أن كل ما ذكره باللسان فقلبه منطو على ضد ذلك فقال (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها) ثم فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله تعالى (وإذا تولى) فيه قولان (أحدهما) معناه وإذا انصرف من عندك سعى فى الأرض بالفساد ، ثم هذا الفساد يحتمل وجهين (أحدهما) ما كان من اتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب ، وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ماقدمنا أن الأخنس لما أظهر للرسول عليه السلام أنه يحبه وأنه على عزم أن يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر ، ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببنى زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم .

(والوجه الثانى فى تفسير الفساد) أنه كان بعد الإنصراف من حضرة النبى عليه السلام يشتغل بادخال الشبه فى قلوب المسلمين ، وباستخراج الحيل فى تقوية الكفر ، وهذا المعنى يسمى فساداً ، قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) أى يردوا قومك عن دينهم ، ويفسدوا عليهم شريعتهم ، وقال أيضاً (إنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد) وقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (وإذا قيل لهم لاتفسدوا فى الأرض) ما يقرب من هذا الوجه ، وإنما سمى هذا المعنى فسادا فى الأرض لأنه يوقع الإختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض ، فتنقطع الأرحام وينسفك الدماء ، قال تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم) فأخبر أنهم أن تولوا عن دينه لم يحصلوا إلا على الفساد فى الأرض ، وقطع الارحام ، وذلك من حيث قلنا وهو كثير فى القرآن ، واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب ، لأنه تعالى قال (ويهلك الحرث والنسل) والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لامحالة .

﴿ القول الثانى ﴾ فى تفسير قوله (فاذا تولى) وإذا صار والياً فعل مايفعله ولاة السوء من الفساد فى الأرض باهلاك الحرث والنسل ، وقيل : يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل ، والقول الأول أقرب إلى نظم الاية ، لأن المقصود بيان نفاقه ، وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة ، وعند الغيبة يسعى فى إيقاع الفتنة والفساد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (سعى فى الأرض) أى اجتهد فى إيقاع القتال ، وأصل السعى هو المشى بسرعة ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ، ومنه يقال : فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى (لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ من فسر الفساد بالتخريب قال : إنه تعالى ذكره أولا على سبيل الإجمال ، وهو قوله (ليفسد فيها) ثم ذكره ثانياً على سبيل التفصيل فقال (ويهلك الحرث والنسل) ومن فسر

الافساد بالقاء الشبهة قال : كما أن الدين الحق أمران أولهما العلم ، وثانيهما العمل ، فكذا الدين الباطل أمران أولهما الشبهات ، وثانيهما فعل المنكرات ، فههنا ذكر تعالى أولا من ذلك الإنسان اشتغاله بالشبهات ، وهو المراد بقوله (ليفسد فيها) ثم ذكر ثانيا إقدامه على المنكرات ، وهو المراد بقوله (ويهلك الحرث والنسل) ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال سبب نزول الآية أن الأخنس مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر قال : المراد بالحرث الزرع ، وبالنسل تلك الحمر ، والحرث هو ما يكون منه الزرع ، قال تعالى (أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه) وهو يقع على كل ما يحرث ويزرع من أصناف النبات ، وقيل : إن الحرث هو شق الأرض ، ويقال لما يشق به : محرث ، وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب ، والنسل في اللغة : الولد ، واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم : نسل ينسله إذا خرج فسقط ، ومنه نسل ريش الطائر ، ووبر البعير ، وشعر الحمار ، إذا خرج فسقط ، والقطعة منها إذا سقطت نسالة ، ومنه قوله تعالى (إلى ربهم ينسلون) أي يسرعون ، لأنه أسرع الخروج بحدة ، والنسل الولد لخروجه من ظهر الأب وبطن الأم وسقوطه ، والناس نسل آدم ، وأصل الحرف من النسول وهو الخروج ، وأما من قال : إن سبب نزول الآية : أن الأخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعاً ، فالمراد بالحرث : إما النسوان لقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الأرض ، إذ الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد ، وأما النسل فالمراد منه الصبيان .

واعلم أنه على جميع الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه لأن المراد منها على التفسير الأول . إهلاك النبات والحيوان ، وعلى التفسير الثاني : إهلاك الحيوان بأصله وفرعه ، وعلى الوجهين فلا فساد أعظم منه ، فاذن قوله (ويهلك الحرث والنسل) من الألفاظ الفصيحة جداً الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ماقاله في صفة الجنة (وفيهاماتشتهيه الأنفس وتلذ الأعين) وقال (أخرج منها ماءها ومرعاها) .

فان قيل : أفتدل الآية على أنه يهلك الحرث والنسل ، أو تدل على أنه أراد ذلك ؟ .

قلنا : إن قوله (سعى في الأرض ليفسد فيها) دل على أن غرضه أن يسعى في ذلك ، ثم قوله (ويهلك الحرث والنسل) إن عطفناه على الأول لم تدل الآية على وقوع ذلك ، فان تقدير الآية هكذا : سعى في الأرض ليفسد فيها ، وسعى ليهلك الحرث والنسل ، وإن جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الأول ، دل على وقوع ذلك ، والأول أولى ، وإن كانت الأخبار المذكورة في سبب نزول الآية دلت على أن هذه الأشياء قد وقعت ودخلت في الوجود .

(المسألة الرابعة) قرأ بعضهم (ويهلك الحرث والنسل) على أن الفعل للحرث والنسل ، وقرأ

الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو : أبى يأبى ، وروى عنه (ويهلك) على البناء للمفعول .

(المسألة الخامسة) استدلت المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا : والمحبة عبارة عن الإرادة ، والدليل عليه قوله تعالى (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة) والمراد بذلك أنهم يريدون ، وأيضاً نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال (إن الله أحب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا ، أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً ، وأن تناصحوا من ولاه أمركم وكره لكم القيل والقال وإضاعة المال وكثرة السؤال » فجعل الكراهة ضد المحبة ، ولولا أن المحبة عبارة عن الإرادة وإلا لكانت الكراهة ضداً للارادة ، وأيضاً لو كانت المحبة غير الإرادة لصح أن يحب الفعل وإن كرهه ، لأن الكراهة على هذا القول إنما تضاد الإرادة دون المحبة ، قالوا : وإذا ثبت أن المحبة نفس الإرادة فقوله (والله لايحب الفساد) جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله (وما الله يريد ظلما للعباد) بل دلالة هذه الآية أقوى لأنه تعالى ذكر ماوقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال (والله لا يحب الفساد) إشارة إليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لابإرادة الله تعالى وإذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالقاً له لأن الخلق لا يمكن إلا مع الإرادة فصارت هذه الآية دالة على مسألة الإرادة ومسألة خلق الأفعال والأصحاب أجابوا عنه بوجهين (الأول) أن المحبة غير الإرادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه (والثاني) إن سلمنا أن المحبة نفس الإرادة ، ولكن قوله (والله لايحب الفساد) لايفيد العموم لأن الألف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الأول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ، إن وقع لا لعلة لزم نفي الصانع ، وإن وقع لمرجح فذلك المرجح لابد وأن يكون من الله وإلا لزم التسلسل ، فثبت أن الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال : إنه لا يريده (والثاني) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال : إنه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال .

(الصفة الخامسة) قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدي : قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) معناه أن رسول الله دعاه إلى ترك هذه الأفعال فدعاه الكبر والأنفة إلى الظلم .

واعلم أن هذا التفسير ضعيف ، لأن قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) ليس فيه دلالة إلا على أنه متى قيل له هذا القول أخذته العزة ، فإما أن هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير إليه وإن كنا نعلم أنه عليه السلام كان يدعوا الكل إلى التقوى من غير تخصيص .

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌ بِٱلْعِبَادِ «٢٠٧»

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الأفعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن فى طلب الدنيا (وثانيها) استشهاده بالله كذباً وبهتانا (وثالثها) لجاجه فى إبطال الحق وإثبات الباطل (ورابعها) سعيه فى الفساد (وخامسها) سعيه فى إهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح وظاهر قوله (إذا قيل له اتق الله) فليس بأن ينصرف إلى بعض هذه الأمور أولى من بعض ، فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل : اتق الله فى إهلاك الحرث والنسل وفى السعى بالفساد ، وفى اللجاج الباطل ، وفى الإستشهاد بالله كذلك ، وفى الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهى إلى البعض أولى من بعض .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (أخذته العزة بالإثم) فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بأن يعمل كذا ، أى ألزمته ذلك وحكمت به عليه ، فتقدير الآية : أخذته العزة بأن يعمل الإثم ، وذلك الإثم هو ترك الإلتفات إلى هـــذا الواعظ وعدم الإصغاء إليه (وثانيها) (أخذته العزة) أى لزمته يقال : أخذته الحمى أى لزمته ، وأخذه الكبر ، أى اعتراه ذلك ، فمعنى الآية إذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالإثم الذى فى قلبه ، فإن تلك العزة إنما حصلت بسبب مافى قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر فى الدلائل ، ونظيره قوله تعالى (بل الذين كفروا فى عزة وشقاق) والباء ههنا فى معنى اللام ، يقول الرجل : فعلت هـذا بسببك ولسببك ، وعاقبته بجنايته ولجنايته .

أما قوله تعالى (فحسبه جهنم) قال المفسرون : كافيه جهنم جزاء له وعذاباً يقال : حسبك درهم أى كفاك وحسبنا الله ، أى كافينا الله ، وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين : هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون . جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها لبعد قعرها ، حكى عن رؤبة أنه قال : ركية جهنام بريد بعيدة القعر .

أما قوله تعالى (ولبئس المهاد) ففيه وجهان (الأول) أن المهاد والتمهيد : التوطئة ، وأصله من المهد ، قال تعالى (والأرض فرشناها فنعم الماهدون) أى الموطئون الممكنون ، أى جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد بأهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى (فلأنفسهم يمهدون) أى يفرشون ويمكنون (والثانى) أن يكون قوله (ولبئس المهاد) أى لبئس المستقر كقوله (جهنم يصلونها فبئس القرار) وقال بعض العلماء : المهاد الفراش للنوم ، فلما كان المعذب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهاداً له وفراشاً .

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى سبب النزول روايات (أحدها) روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان ، وفى عمار بن ياسر ، وفى سمية أمه ، وفى ياسر أبيه ، وفى بلال مولى أبى بكر ، وفى خباب بن الأرت ، وفى عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم ، فأما صهيب فقال لأهل مكة : إنى شيخ كبير ، ولى مال ومتاع ، ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه وأنا أعطيكم مالى ومتاعى وأشترى منكم دينى ، فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله ، فانصرف راجعا إلى المدينة ، فنزلت الآية ، وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضى الله عنه فقال له : ربح بيعك ، فقال له صهيب : وبيعك فلا نخسر ماذاك ؟ فقال : أنزل الله فيك كذا ، وقرأ عليه الآية ، وأما خباب بن الأرت وأبو ذر فقد فرا وأتيا المدينة ، وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر ، وأما الباقون فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا ، وفيهم نزل قول الله تعالى (والذين هاجروا فى الله من بعد ماظلموا) بتعذيب أهل مكة (لنبوأنهم فى الدنيا حسنة) بالنصر والغنيمة ، ولأجر الآخرة أكبر ، وفيهم نزل (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) .

﴿ والرواية الثانية ﴾ أنها نزلت فى رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر ، عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ نزلت فى على بن أبى طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه إلى الغار ، ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه ، وميكائيل عند رجليه ، وجبريل ينادى : بخ بخ من مثلك يا ابن أبى طالب يباهى الله بك الملائكة ، ونزلت الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشراء : البيع ، قال تعالى (وشروه بثمن بخس) أى باعوه ، وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو أنه بذلها فى طاعة الله ، من الصلاة والصيام والحج والجهاد ، ثم توصل بذلك إلى وجدان ثواب الله ، كان ما يبذله من نفسه كالسلعة ، وصار الباذل كالبائع ، والله كالمشترى ، كما قال (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة ، فقال (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وعندى أنه يمكن إجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع

فى ملاذ الدنيا والإعراض عن الآخرة وقع فى العذاب الدائم فصار فى التقدير كان نفسه كانت له ، فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب ، فاذا ترك الكفر والفسق وأقدم على الإيمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشترى بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل أنفاسا معدودة ويشترى بها نفسه أبدا لكن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم ، فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد فى الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام (وأوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حيا) وقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) .

فان قيل : إن الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا .

قلنا . لامنافاة بين الأمرين ، فهو كمن اشترى ثوبا بعبد ، فكل واحد منهما بائع ، وكل واحد منهما مشتر ، فكذا ههنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج إلى ترك الظاهر وإلى حمل لفظ الشراء على البيع .

إذا عرفت هذا فنقول : يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الإنسان فى طلب الدين ، فيدخل فيه المجاهد ، ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل ، كما فعله أبو عمار وأمه ، ويدخل فيه الآبق من الكفار إلى المسلمين ، ويدخل فيه المشترى نفسه من الكفار بماله كما فعل صهيب ، ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر .

وروى أن عمر رضى الله تعالى عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد ، فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم : ألقى بيده إلى التهلكة ، فقال عمر : كذبتم رحم الله أبا فلان ، وقرأ (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم اعلم أن المشقة التى يتحملها الإنسان لابد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية ، فأما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من باب إلقاء النفس فى التهلكة نحو ما إذا خاف التلف عند الإغتسال من الجنابة ففعل ، قال قتادة : أما والله ماهم بأهل حروراء المراق من الدين ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله إلها آخر قاتلوا على دين الله وشروا أنفسهم غضبا لله وجهادا فى سبيله .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) أى لابتغاء مرضاة الله ، و (يشرى) بمعنى يشترى .

أما قوله تعالى (والله رؤف بالعباد) فمن رأفته أنه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ، ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر إبقاء على النفس ، ومن رأفته أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها ومن رأفته ورحمته أن المصر على الكفر مائة سنة إذا تاب ولو فى لحظة أسقط كل ذلك العقاب

يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱدْخُلُوا فِي ٱلسِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ ٱلشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ «٢٠٨»

وأعطاه الثواب الدائم ، ومن رأفته أن النفس له والمال ، ثم أنه يشترى ملكه بملكه فضلا منه ورحمة وإحسانا .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق أنه يسعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، أمر المسلمين بما يضاد ذلك ، وهو الموافقة فى الإسلام وفى شرائعه ، فقال (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع والكسائى (السلم) بفتح السين ، وكذا فى قوله (وإن جنحوا للسلم) وقوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر بن عياش (السلم) بكسر السين فى الكل ، وقرأ حمزة والكسائى بكسر السين فى هذه ، والتى فى البقرة ، والتى فى سورة محمد فى قوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ ابن عامر بكسر السين فى هذه التى فى البقرة وحدها وبفتح السين فى الأنفال ، وفى سورة محمد ، فذهب ذاهبون إلى أنهما لغتان بالفتح والكسر ، مثل : رطل ورطل وجسر وجسر ، وقرأ الأعمش بفتح السين واللام .

﴿المسألة الثانية﴾ أصل هذه الكلمة من الانقياد ، قال الله تعالى (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت) والإسلام إنما سمى إسلاما لهذا المعنى ، وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب ، وهذا أيضاً راجع إلى هذا المعنى لأن عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه ، قال أبو عبيدة : وفيه لغات ثلاث : السلم ، والسلم ، والسلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى الآية إشكال ، وهو أن كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الإسلام ، فيصير تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى الإسلام ، والإيمان هو الإسلام ، ومعلوم أن ذلك غير جائز ، ولأجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها فى تأويل هذه الآية :

(أحدها) أن المراد بالآية المنافقون ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا بكليتكم فى الإسلام ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، أى آثار تزيينه وغروره فى الإقامة على النفاق ، ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه الآية إنما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله (ومن الناس من يعجبك قوله) الآية فلما وصف المنافق بما ذكر دعا فى هذه الآية إلى الإيمان

بالقلب وترك النفاق .

(وثانيها) أن هذه الآية نزلت فى طائفة من مسلمى أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لأنهم حين آمنوا بالنبى عليه السلام أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى ، فعظموا السبت ، وكرهوا لحوم الإبل وألبانها ، وكانوا يقولون : ترك هذه الأشياء مباح فى الإسلام ، وواجب فى التوراة ، فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم أن يدخلوا فى السلم كافة ، أى فى شرائع الإسلام كافة ، ولا يتمسكوا بشىء من أحكام التوراة اعتقاداً له وعملا به ، لأنها صارت منسوخة (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فى التمسك بأحكام التوراة بعد أن عرفتم أنها صارت منسوخة ، والقائلون بهذا القول جعلوا قوله (كافة) من وصف السلم ، كأنه قيل : ادخلوا فى جميع شرائع الإسلام اعتقادا وعملا .

(وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعاً على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبى عليه السلام فقوله (يا أيها الذين آمنوا) أى بالكتاب المتقدم (ادخلوا فى السلم كافة) أى أكملوا طاعتكم فى الإيمان وذلك أن تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بإيمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه فى السلم على التمام ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى تحسينه عند الاقتصار على دين التوارة بسبب أنه دين اتفقوا كلهم على أنه حق بسبب أنه جاء فى التوراة : تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض ، وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التى يتمسكون بها فى بقاء تلك الشريعة .

(ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين (ياأيهاالذين آمنوا) بالألسنة (ادخلوا فى السلم كافة) أى دوموا على الإسلام فيما تستأنفونه من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شىء من شرائعه (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) أى ولا تلتفتوا إلى الشبهات التى تلقيها إليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال : هذا الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها ، أما ماقبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى فى صفة ذلك المنافق فى قوله (سعى فى الأرض ليفسد فيها) وما ذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات إلى المسلمين ، فكأنه تعالى قال : دوموا على إسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التى يذكرها المنافقون ، وأما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) يعنى هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد أزيحت عللهم وهم لايوقفون قولهم بهذا الدين الحق إلا على أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله فى ظل من الغمام والملائكة .

فإن قيل : الموصوف بالشىء يقال له : دم عليه ، ولكن لا يقال له : ادخل فيه والمذكور فى الآية هو قوله (ادخلوا) .

قلنا إن الكائن فى الدار إذا علم أن له فى المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع أن يؤمر بدخولها فى المستقبل حالا بعد حال ، وإن كان كائناً فيها فى الحال ، لأن حال كونه فيها غير الحالة التى أمر أن

يدخلها ، فاذا كان فى الوقت الثانى قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ، ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الإيمان بالنوم والسهو وغيرهما من الأحوال فلا يمتنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول فى المستقبل فى الإسلام (وخامسها) أن يكون السلم المذكور فى الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة أى كونوا موافقين ومجتمعين فى نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس ، وهو كقوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا) وقال (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال عليه الصلاة والسلام «المؤمن يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه» وهذه الوجوه فى التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه أخر (أحدها) أن قوله (يا أيها الذين آمنوا) إشارة إلى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله (ادخلوا فى السلم كافة) إشارة إلى ترك الذنوب والمعاصى ، وذلك لأن المعصية مخالفة لله ولرسوله ، فيصح أن يسمى تركها بالسلم ، أو يكون المراد منه : كونوا منقادين لله فى الإتيان بالطاعات ، وترك المحظورات ، وذلك لأن مذهبنا أن الإيمان باق مع الاشتغال بالمعاصى وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم كون العبد راضياً ولم يضطرب قلبه على ما روى فى الحديث «الرضا بالقضاء باب الله الأعظم» (وثالثها) أن يكون المراد ترك الإنتقام كما فى قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وفى قوله (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) فهذا هو كلام فى وجوه تأويلات هذه الآية .

(المسألة الرابعة) قال القفال (كافة) يصح أن يرجع إلى المأمورين بالدخول أى ادخلوا بأجمعكم فى السلم . ولا تفرقوا ولا تختلفوا ، قال قطرب : تقول العرب : رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح أن يرجع إلى الإسلام أى ادخلوا فى الإسلام كله أى فى كل شرائعه قال الواحدى رحمه الله : هذا أليق بظاهر التفسير لأنهم أمروا بالقيام بها كلها ، ومعنى الكافة فى اللغة الحاجزة المانعة يقال : كففت فلانا عن السوء أى منعته ، ويقال : كف القميص لأنه منع الثوب عن الانتشار ، وقيل لطرف اليد : كف لأنه يكف بها عن سائر البدن ، ورجل مكفوف أى كف بصره من أن يبصر ، فالكافة معناها المانعة ، ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لأن الإجتماع يمنع من التفرق والشذوذ ، فقوله (ادخلوا فى السلم كافة) أى ادخلوا فى شرائع الإسلام إلى حيث ينتهى شرائع الإسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئاً من شرائعه ، أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحداً من أن لا يدخل فيه .

أما قوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فالمعنى : ولا تطيعوه ومعروف فى الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة إنسان اقتفى أثره ، ولا فرق بين ذلك وبين قوله : اتبعت خطوته ، وخطوات

فَإِنْ زَلَلْتُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٠٩»

جمع خطوة ، وقد تقدم ذلك .

أما قوله تعالى (إنه لكم عدو مبين) فقال أبو مسلم الأصفهاني : إن مبين من صفات البليغ الذى يعرب عن ضميره ، وأقول : الذى يدل على صحة هذا المعنى قوله (حم والكتاب المبين) ولا يعنى بقوله مبيناً إلا ذلك .

فان قيل : كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع أنا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه .

قلنا : إن الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله فلذلك الأمر صح أن يوصف بأنه عدو مبين وإن لم يشاهد ومثاله : من يظهر عداوته لرجل فى بلد بعيد فقد يصح أن يقال : إن فلانا عدو مبين لك وإن لم يشاهده فى الحال وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الأصل فى الإبانة القطع والبيان إنما سمى بيانا لهذا المعنى ، فانه يقطع بعض الإحتمات عن بعض ، فوصف الشيطان بأنه مبين معناه أنه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه .

فان قيل : كون الشيطان عدواً لنا إما أن يكون بسبب أنه يقصد إيصال الآلام والمكاره إلينا فى الحال ، أو بسبب أنه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب ، والأول باطل ، إذ لو كان كذلك لأوقعنا فى الأمراض والآلام والشدائد ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، وإن كان الثانى فهو أيضاً باطل لأن من قبل منه تلك الوسوسة من قبل نفسه كما قال (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) إذا ثبت هذا فكيف يقال : إنه عدو مبين العداوة ، والحال ما ذكرناه ؟ .

(الجواب) أنه عدو من الوجهين معاً أما من حيث إنه يحاول إيصال الضرر إلينا فهو كذلك إلا أن الله تعالى منعه عن ذلك ، وليس يلزم من كونه مريداً لإيصال الضرر إلينا أن يكون قادراً عليها وأما من حيث إنه يقدم على الوسوسة فمعلوم أن تزيين المعاصى وإلقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الإنسان فى الباطل وبه يصير محروما عن الثواب ، فكان ذلك من أعظم جهات العداوة .

قوله تعالى ﴿ فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم ﴾ .

وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو السمال (زللتم) بكسر اللام الأولى وهما لغتان كضللت وضللت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ يقال : زل يزل زلولا وزلزالا إذا دحضت قدمه وزل فى الطين ، ويقال لمن زل فى حال كان عليها : زلت به الحال ، ويسمى الذنب زلة ، يريدون به الزلة لزوال عن الواجب فقوله (فانزللم) أى أخطأتم الحق وتعديتموه ، وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا فى السلم كافة ، فمن قال فى الأول : إنه فى المنافقين ، فكذا الثانى ، ومن قال : إنه فى أهل الكتاب فكذا

الثانى ، وقس الباقى عليه .

يروى عن ابن عباس (فان زللتم) فى تحريم السبت ولحم الإبل (من بعد ماجاءتكم البينات) محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه (فاعلموا أن الله عزيز) بالنقمة (حكيم) فى كل أفعاله ، فعند هذا قالوا لئن شئت يارسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك ، فأنزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (فان زللتم) فيه سؤال وهو أن الحكم المشروط إنما يحسن فى حق من لا يكون عارفا بعواقب الأمور ، وأجاب قتادة عن ذلك فقال : قد علم أنهم سيزلون ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعد فيه لكى يكون له حجة على خلقه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله تعالى (فان زللتم) يعنى إن انحرفتم عن الطريق الذى أمرتم به ، وعلى هذا التقدير يدخل فى هذا الكبائر والصغائر فان الإنحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل ، فتوعد تعالى على كل ذلك زجراً لهم عن الزوال عن المنهاج لكى يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لأن ماكان من جملة الكبائر فلا شك فى وجوب الاحتراز عنه ، وما لم يعلم كونه من الكبائر فإنه لا يؤمن كون العقاب مستحقاً به وحينئذ يجب الاحتراز عنه .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قوله تعالى (من بعد ما جاءتكم البينات) يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهى الدلائل على الأمور التى لاتثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره إلى صانع يكون عالما بالمعلومات كلها ، قادرا على الممكنات كلها ، غنيا عن الحاجات كلها ، ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر ، والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية ، وأما البينات السمعية فهى البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة فى الآية من حيث أن عذر المكلف لا يزول عند حصول كل هذه البينات .

﴿ المسألة السادسة ﴾ قال القاضى : دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لاتحصل إلا بعد البيان وإزاحة العلة ، فاذا علق الوعيد بشرط مجىء البينات وحصولها فبأن لايجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلا أولى ، ولأن الدلالة لا ينتفع بها إلا أولوا القدرة ، وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة ، وقال أيضاً : دلت الآية على أن المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف فن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من النظر والإستدلال يلحقه الوعيد كالعارف ، فيبطل قول من زعم أن لاحجة لله على من يعلم ويعرف .

أما قوله تعالى (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لقائل أن يقول : إن قوله تعالى (فإن زللتم من بعد ماجاءتكم البينات)

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ

إشارة إلى ذنبهم وجرمهم ، فكيف يدل قوله (أن الله عزيز حكيم) على الزجر والتهديد .

(الجواب) أن العزيز من لا يمنع عن مراده ، وذلك إنما يحصل بكمال القدرة ، وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات ، فكان عزيزاً على الإطلاق ، فصار تقدير الآية : فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات ، فاعلموا أن الله مقتدر عليكم لا يمنعه مانع عنكم ، فلا يفوته ما يريده منكم وهذا نهاية فى الوعيد ، لأنه يجمع من ضروب الخوف مالا يجمعه الوعيد بذكر العقاب ، وربما قال الوالد لولده : إن عصيتنى فأنت عارف بى ، وأنت تعلم قدرتى عليك وشدة سطوتى ، فيكون هذا الكلام فى الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره ، فان قيل : أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على الوعيد ؟ قلنا : نعم من حيث أتبعه بقوله (حكيم) فان اللائق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسىء فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسىء فكذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى المحسن ، بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج من قال بأنه لا وجوب لشىء قبل الشرع بهذه الآية قال : لأنه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجىء البينات ، ولفظ (البينات) لفظ جمع يتناول الكل ، فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجىء كل البينات وقبل الشرع لم تحصل كل البينات ، فوجب أن لا يحصل الوعيد ، فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال أبو على الجبائى : لو كان الأمر كما يقوله المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار : السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بأنه حكيم ، لأن من فعل السفه وأراده كان سفيها ، والسفيه لا يكون حكيما أجاب الأصحاب بأن الحكيم هو العالم بعواقب الأمور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما إلى أنه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافى كونه خالقاً لكل الأشياء ومريداً لها ، بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه فقالوا : لو لزم ذلك لكان إذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه .

قلنا : هذا إنما يلزم لو كان الأمر بالشىء أمراً بما لا يتم إلا به ، وهذا عندنا ممنوع فان قالوا : لو لم يكن كذلك لزم تكليف مالا يطاق ، قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ يحكى أن قارئا قرأ (غفور رحيم) فسمعه أعرابى فأنكره ، وقال إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه .

قوله تعالى ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر وإلى

ٱلْأَمْرُ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ «٢١٠»

الله ترجع الأمور ﴾ اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكلام المستقصى فى لفظ النظر مذكور فى تفسير قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأجمعوا على أنه يجىء بمعنى الانتظار ، قال الله تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون) فالمراد من قوله تعالى (هل ينظرون) هو الانتظار .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجىء والذهاب ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت فى علم الأصول أن كل ما يصح عليه المجىء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجىء والذهاب يجب أن يكون محدثاً مخلوقا والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الإنتقال من مكان إلى مكان ، فاما أن يكون فى الصغر والحقارة كالجزء الذى لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء ، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئاً كبيراً فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاض وكل ماكان مركباً ، فان ذلك المركب يكون مفتقراً فى تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محتاج فى وجوده إلى المرجح والموجد ، فكل ماكان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم ، والإله القديم يمتنع أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصاً بمقدار معين ، مع أنه كان يجوز فى العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وأن يكون لترجيح مرجح ، وتخصيص مخصص ، وكل ماكان كذلك كان فعلا لفاعل مختار ، وكل ماكان كذلك فهو محدث مخلوق ، فالإله القديم الأزلى يمتنع أن يكون كذلك (ورابعها) أنا متى جوزنا فى الشىء الذى يصح عليه المجىء والذهاب أن يكون إلها قديما أزليا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفى الإلهية عن الشمس والقمر ، وكان بعض الأذكياء من أصحابنا يقول : الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهيتهما سوى أنهم جسم يجوز عليه الغيبة والحضور ، فمن جوز المجىء والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بإلهية الشمس ، وما الذى أوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم أنه إله (وخامسها) أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن فى إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله (لا أحب الآفلين) ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن فى دليل الخليل عليه السلام وكذب الله فى تصديق الخليل عليه السلام فى ذلك .

(وسادسها) أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال (وما رب العالمين) وطلب منه الماهية والجنس والجوهر ، فلو كان تعالى جسما موصوفا بالأشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس إلا بذكر الصورة والشكل والقدر : فكان جواب موسى عليه السلام بقوله (رب السموات والأرض ، ربكم ورب آبائكم الأولين ، رب المشرق والمغرب) خطأ وباطلا ، وهذا يقتضى تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب ، وتصويب فرعون فى قوله (إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون) ولما كان كل ذلك باطلا ، علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما ، وأن يكون فى مكان ، ومنزه عن أن يصح عليه المجىء والذهاب (وسابعها) أنه تعالى قال (قل هو الله أحد) والأحد هو الكامل فى الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والإشارة إلى جزأين ، فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا ، فلما لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجىء والذهاب ، وأيضاً قال تعالى (هل تعلم له سميا) أى شبيها ولو كان جسما متحيزا لكان مشابها للاجسام فى الجسمية ، إنما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية ، وذلك إما بالعظم أو بالصفات والكيفيات ، وذلك لا يقدح فى حصول المشابهة فى الذات ، وأيضاً قال تعالى (ليس كمثله شىء) ولو كان جسما لكان مثلا للأجسام (وثامنها) لو كان جسما متحيزاً لكان مشاركا لسائر الأجسام فى عموم الجسمية ، فعند ذلك لا يخلو إما أن يكون مخالفا فى خصوص ذاته المخصوصة ، وإما أن لا يكون فان كان الأول فما به المشاركة غير ما به الممايزة ، فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة ، وهذا محال لأنا إذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لأن الجسم ذات الصفة ، وإن قلنا بأن تلك الذات المخصوصة التى هى مغايرة للمفهوم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما ، فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئاً مغايرا للمفهوم من الجسم ، وغير موصوف به وذلك ينفى كونه تعالى جسما ، وأما إن قيل : إن ذاته تعالى بعد أن كانت جسما لا يخالف سائر الأجسام فى خصوصية ، فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا ، وكل ما صح عليها فقد صح عليه . فاذا كانت هذه الأجسام محدثة وجب فى ذاته أن تكون كذلك ، وكل ذلك محال ، فثبت أنه تعالى ليس بجسم ، ولا بمتحيز ، وأنه لا يصح المجىء والذهاب عليه .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف أهل الكلام فى قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) وذكروا فيه وجوها .

(الوجه الأول) وهو مذهب السلف الصالح أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجىء والذهاب على الله تعالى محال ، علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجىء والذهاب ، وأن مراده بعد ذلك شىء آخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ ، فالأولى السكوت عن التأويل ،

وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى ، وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس أنه قال : نزل القرآن على أربعة أوجه : وجه لا يعرفه أحد لجهالته ، ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط ، ووجه لا يعلمه إلا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى (الم) .

(الوجه الثالث) وهو قول جمهور المتكلمين : أنه لابد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها (الأول) المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أى آيات الله لجعل مجىء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات ، كما يقال : جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته ، والذى يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) فذكر ذلك فى معرض الزجر والتهديد ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) ومعلوم أن التقدير أن يصح المجىء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر ، لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم ، فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب ، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد ، فلما كان المقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد ، وجب أن يضمر فى الآية مجىء الهيبة والقهر والتهديد ، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية ، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية .

(والوجه الثانى) فى التأويل أن يكون المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أى أمر الله ، ومدار الكلام فى هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلا وأضافه إلى شىء ، فإن كان ذلك محالا فالواجب صرفه إلى التأويل ، كما قاله العلماء فى قوله (الذين يحاربون الله) والمراد يحاربون أولياءه ، وقال (واسأل القرية) والمراد : واسأل أهل القرية ، فكذا قوله (يأتيهم الله) المراد به يأتيهم أمر الله ، وقوله (وجاء ربك) المراد : جاء أمر ربك ، وليس فيه إلا حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه ، وهو مجاز مشهور ، يقال : ضرب الأمير فلانا ، وصلبه ، وأعطاه ، والمراد أنه أمر بذلك ، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه ، ثم الذى يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان (الأول) أن قوله ههنا (يأتيهم الله) وقوله (وجاء ربك) إخبار عن حال القيامة ، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك) فصار هذا المحكم مفسراً لذلك المتشابه ، لأن كل هذه الآيات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض (والثانى) أنه تعالى قال بعده (وقضى الأمر) ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق ، فلابد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام إشارة إليه ، وما ذاك إلا الذى أضمرناه من أن قوله (يأتيهم الله) أى يأتيهم أمر الله .

فان قيل : أمر الله عندكم صفة قديمة ، فالإتيان عليها محال ، وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون

أعراضا ، فالإتيان عليها أيضاً محال .

قلنا : الأمر فى اللغة له معنيان ، أحدهما الفعل والشأن والطريق ، قال الله تعالى (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ، وما أمر فرعون برشيد) وفى المثل : لأمر ماجدع قصير أنفه ، لأمر مايسود من يسود فيحمل الأمر ههنا على الفعل ، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال وإظهار الآيات المبينة ، وهذا هو التأويل الأول الذى ذكرناه ، وأما إن حملنا الأمر على الأمر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان (أحدهما) أن يكون التقدير أن مناديا ينادى يوم القيامة : ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا ، فذاك هو إتيان الأمر ، وقوله (فى ظلل من الغمام) أى مع ظلل ، والتقدير : إن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون فى زمان واحد (والثانى) أن يكون المرادمن إتيان أمر الله فى ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة ، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله أمارة لما يريد إنزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الأمر قد حضر وقرب .

﴿ الوجه الثالث ﴾ فى التأويل أن المعنى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب ، فحذف ما يأتى به تهويلا عليهم ، إذ لو ذكر ما يأتى به كان أسهل عليهم فى باب الوعيد وإذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم ، وذهاب فكرهم فى كل وجه ، ومثله قوله تعالى (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين) والمعنى : أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب) فقوله (وأتاهم العذاب) كالتفسير لقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) ويقال فى العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر : قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ، ولا شك أن هذا مجاز مشهور .

﴿ الوجه الرابع ﴾ فى التأويل أن يكون (فى) بمعنى الباء ، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض ، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة ، والمراد العذاب الذى يأتيهم فى الغمام مع الملائكة .

﴿ الوجه الخامس ﴾ أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها ، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة ، وكان القاضى فى تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة ، فهؤلاء المذنبون لاوقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة ، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ، ونظيره

قوله تعـالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) من غـير تصوير قبضة وطى ويمين ، وإنمـا هو تصوير لعظمـة شأنه لتمثيل الخفى بالجلى ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿ الوجه السادس ﴾ وهو أوضح عندى من كل ماسلف : أنا ذكرنا أن قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) إنمـا نزلت فى حق اليهود ، وعلى هذا التقدير فقوله (فان زللتم من بعد ماجاءتـكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) يكون خطابا مع اليهود ، وحينئذ يكون قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائـكة) حكاية عن اليهود ، والمعنى : أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائـكة ، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها ، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيـه ، وكانوا يجوزون على الله المجىء والذهاب ، وكانوا يقولون : إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك فى زمان محمـد عليه الصلاة والسلام ، وعلى هذا التقدير يكون هـــذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه ، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل ، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز ، وبالجملة فالآية تدل على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله ، وليس فى الآية دلالة على أنهم محقون فى ذلك الانتظار أو مبطلون ، وعلى هذا التقدير يسقط الإشكال .

فان قيل : فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى (وإلى الله ترجع الأمور) .

قلنا : الوجه فيه أنه تعالى لمـا حكى عنادهم وتوقفهم فى قبول الدين على هذا الشرط الفاسد ، فذكر بعده ما يجرى مجرى التهـديد فقال (وإلى الله ترجع الأمور) وهـذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق ، والله أعلم بحقيقة كلامه .

﴿ الوجه السابع ﴾ فى التأويل ما حكاه القفال فى تفسيره عن أبى العالية ، وهو أن الإتيان فى الظلل مضاف إلى الملائكة ؛ فأما المضاف إلى الله جل جلاله فهو الإتيان فقط ، فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ، ويستشهد فى صحته بقراءة من قرأ (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام) قال القفال رحمه الله : هذا التأويل مستنكر .

أما قوله (فى ظلل من الغمام) فاعلم أن (الظلل) جمع ظلة ، وهى ما أظلك الله به ، (والغمام) لا يكون كذلك إلا إذا كان مجتمعا متراكما ، فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون فى غاية الكثافة والعظم ، فكل قطعة ظلة ، والجمع ظلل ، قال تعـالى (وإذا غشيهم موج كالظلل) وقرأ بعضهم (إلا أن يأتيهم الله فى ظلال من الغمام) فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة ، كقلال وقلة ، وأن يكون جمع ظل .

إذا عرفت هذا فنقول : المعنى ما ينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه فى ظلل من الغمام .
فإن قيل : ولم يأتيهم العذاب فى الغمام ؟ .
قلنا : لوجوه (أحدها) أن الغمام مظنة الرحمة ، فإذا نزل منه العذاب كان الأمر أفظع ، لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأفظع ، كما أن الخير إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أكثر تأثيرا فى السرور ، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ، ومن هذا أشتد على المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله (وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) (وثانيها) أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الأهوال فى القيامة قال تعالى (ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيراً) (وثالثها) أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة ، فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور .

أما قوله تعالى (والملائكة) فهو عطف على ما سبق ، والتقدير : وتأتيهم الملائكة وإتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة فوجب حمله عليها فصار المعنى أن يأتى أمر الله وآياته والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما أمروا به من إهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة .

أما قوله تعالى (وقضى الأمر) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المعنى أنه فرغ ماكانوا يوعدون به فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع فى دفع ما نزل بهم حيلة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (وقضى الأمر) معناه : ويقضى الأمر والتقدير : إلا أن يأتيهم الله ويقضى الأمر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير فى القرآن ، وخصوصاً فى أمور الآخرة فإن الإخبار عنها يقع كثيراً بالماضى ، قال الله سبحانه وتعالى (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى) والسبب فى اختيار هذا المجاز أمران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر الآخرة فكأن الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله إيقاعه (والثانى) المبالغة فى تأكيد أنه لابد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى ، فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الأمر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق . وأخذ الحقوق لأربابها وإنزال كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار ، قال تعالى (وقال الشيطان لما قضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق) .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وقضى الأمر) يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف ، فإنه تعالى ليس لقضائه دافع ، ولا لحكمه مانع .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قرأ معاذ بن جبل (وقضاء الأمر) على المصدر المرفوع عطفاً على الملائكة .

أما قوله تعالى (وإلى الله ترجع الأمور) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ من المجسمة من قال : كلمة إلى لانتهاء الغاية ، وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى فى مكان ينتهى إليه يوم القيامة ، أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الأول) أنه تعالى ملك عباده فى الدنيا كثيرا من أمور خلقه فاذا صاروا إلى الآخرة فلا مالك للحكم فى العباد سواه كما قال (والأمر يومئذ لله) وهـذا كقولهم : رجع أمرنا إلى الأمير إذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى (وإلى الله المصير) مع أن الخلق الساعة فى ملكه وسلطانه (الثانى) قال أبو مسلم : إنه تعالى قد ملك كل أحد فى دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا إلى دار الثواب والعقاب كان الأمر كله لله وحده وإذا كان كذلك فهو أهل أن يتقى ويطاع ويدخل فى السلم كما أمر ، ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم (ترجع) بضم التاء على معنى ترد ، يقال : رجعته أى رددته ، قال تعالى (ولئن رجعت إلى ربى) وفى موضع آخر (ولئن رددت إلى ربى) وفى موضع آخر (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق) وقال تعالى (رب ارجعون لعلى أعمل صالحاً) أى ردنى ، وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى (ترجع) بفتح التاء أى تصير ، كقوله تعالى (ألا إلى الله تصير الأمور) وقوله (إن إلينا إيابهم ، وإلى الله مرجعكم) قال القفال رحمه الله : والمعنى فى القراءتين متقارب ، لأنها ترجع إليه جل جلاله ، وهو جل جلاله يرجعها إلى نفسه بافناء الدنيا وإقامة القيامة ، ثم قال : وفى قوله (ترجع الأمور) بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذى ذكرناه ، وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال فى هذه الآية (وقضى الأمر) وهو قاضيها (والثانى) أنه على مذهب العرب فى قولهم : فلان يعجب بنفسه ، ويقول الرجل لغيره : إلى أين يذهب بك ، وإن لم يكن أحدٌ يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون ، وكانوا رادين أمرهم إلى خالقهم ، فقوله (ترجع الأمور) أى يردها العباد إليه وإلى حكمه بشهادة أنفسهم ، وهو كما قال (يسبح لله مافى السموات وما فى الأرض) فان هـذا التسبيح بحسب شهادة الحال ، لا بحسب النطق باللسان ، وعليه يحمل أيضاً قوله (ولله يسجد من فى السماوات والأرض طوعا وكرها) قيل : إن المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ، ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بأنهم عبيد الله ، فكذا يجوز أن يقال : إن العباد يردون أمورهم إلى الله ، ويعترفون برجوعها إليه ، أما المؤمنون فبالمقال ، وأما الكفار فبشهادة الحال .

تم الجزء الخامس ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء السادس ، وأوله قوله تعالى
﴿سل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة﴾ أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء الخامس من التفسير الكبير للامام الفخر الرازى



الجزء السادس

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

سَلْ بَنِى إِسْرَائِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَاهُمْ مِنْ ءَايَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ «٢١١»

قوله تعالى ﴿ سل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب ﴾ .

فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (سل) كان فى الأصل اسأل فتركت الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور فى الكلام تخفيفاً ، ونقلت حركتها إلى الساكن الذى قبلها ، وعند هذا التصريف استغنى عن ألف الوصل ، وقال قطرب : يقال سأل يسأل مثل زأر الأسد يزأر ، وسال يسأل ، مثل خاف يخاف ، والأمر فيه : سل مثل خف ، وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر (سال سائل) على وزن قال ، وكال ، وقوله (كم) هو اسم مبنى على السكون موضوع للعدد ، يقال إنه من تأليف كاف التشبيه مع (ما) ثم قصرت (ما) وسكنت الميم ، وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام ، وهى تارة تستعمل فى الخبر وتارة فى الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به عند الخبر ، والنصب عند الاستفهام ، ومن العرب من ينصب به فى الخبر ، ويجر به فى الاستفهام ، وهى ههنا يحتمل أن تكون استفهامية ، وأن تكون خبرية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه ليس المقصود : سل بنى إسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالماً بتلك الأحوال باعلام الله تعالى إياه ، بل المقصود منه المبالغة فى الزجر عن الإعراض عن دلائل الله تعالى ، وبيان هذا الكلام أنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فأمر بالإسلام ونهى عن الكفر ، ثم قال (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات) أى فان أعرضتم عن هذا التكليف

صرتم مستحقين للتهديد بقوله (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ثم بين ذلك التهديد بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) ثم ثلث ذلك التهديد بقوله (سل بنى إسرائيل) يعنى سل هؤلاء الحاضرين أنا لما آتينا أسلافهم آيات بينات فأنكروها ، لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى ، وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على أنهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا فى العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه ، والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم ،كما قال تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقال (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب) فهذا بيان وجه النظم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فرق أبو عمرو فى (سل) بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستئناف ، فقرأ (سلهم) و (سل بنى إسرائيل) بغير همز (واسأل القرية فاسأل الذين يقرؤن الكتاب ، وأسألوا الله من فضله) بالهمز ، وسوى الكسائى بين الكل ، وقرأ الكل بغير همز وجه الفرق أن التخفيف فى الاستئناف وصلة إلى إسقاط الهمزة المبتدأة وهى مستثقلة وليس كذلك فى الاتصال والكسائى اتبع المصحف ، لأن الألف ساقطة فيها أجمع .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (من آية بينة) فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام ، نحو فلق البحر ، وتظليل الغمام ، وإنزال المن والسلوى ، ونتق الجبل ، وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب ، وإنزال التوراة عليهم ، وتبيين الهدى من الكفر لهم ، فكل ذلك آيات بينات .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن المعنى : كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام ، يعلم بها صدقه وصحة شريعته .

أما قوله تعالى (ومن يبدل نعمة الله) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرىء (ومن يبدل) بالتخفيف .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أبو مسلم : فى الآية حذف ، والتقدير : كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الإضمار قوله (ومن يبدل نعمة الله) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى نعمة الله ههنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهى من أجل أقسام نعم الله لأنها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ، ثم على هذا القول فى تبديلهم إياها وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام ، قال : المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هداهم فجعلوها أسباب ضلالاتهم كقوله (فزادتهم رجساً إلى رجسهم) ومن قال : المراد بالآية البينة ما فى التوراة والإنجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام ، قال : المراد من تبديلها تحريفها وإدخال الشبهة فيها .

﴿والقول الثانى﴾ المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والأمن والكفاية والله تعالى

زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ٱلْحَيَاةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ «٢١٢»

هو الذى أبدل النعمة بالنقمة لما كفروا ، ولكن أضاف التبديل إليهم لأنه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات .

أما قوله تعالى (من بعد ما جاءته) فان فسرنا النعمة بإيتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله (من بعد ما جاءته) أى من بعد ما تمكن من معرفتها ، أو من بعد ما عرفها كقوله تعالى (ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) لأنه إذا لم يتمكن من معرفتها أو لم يعرفها ، فكأنها غائبة عنه ، وإن فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والأمن والكفاية ، فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون الشكر أوجب فكان الكفر أقبح ، فلهذا قال (فان الله شديد العقاب) قال الواحدى رحمه الله تعالى : وفيه إضمار ، والمعنى شديد العقاب له ، وأقول : بين عبدالقاهر النحوى فى كتاب دلائل الإعجاز أن ترك هذا الإضمار أولى ، وذلك لأن المقصود من الآية التخويف بكونه فى ذاته موصوفا بأنه شديد العقاب ، من غير التفات إلى كونه شديد العقاب لهذا أو لذاك ، ثم قال الواحدى رحمه الله : والعقاب عذاب يعقب الجرم .

قوله تعالى ﴿ زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنو والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلالة والأنبياء وعدلوا عنها أتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لأجله كانت هذه طريقتهم فقال (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين فى ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقى من درجات الآخرة .

وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ إنما لم يقل : زينت لوجوه (أحدها) وهو قول الفراء : أن الحياة والإحياء واحد ، فان أنث فعلى اللفظ ، وإن ذكر فعلى المعنى كقوله (فمن جاءه موعظة من ربه ، وأخذ الذين ظلموا الصيحة) (وثانيها) وهو قول الزجاج أن تأنيث الحياة ليس بحقيق ، لأنه ليس حيوانا بإزائه ذكر ، مثل امرأة ورجل ، وناقة وجمل ، بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكأنه قال : زين للذين كفروا الحياة الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن الأنبارى : إنما لم يقل : زينت ، لأنه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا ، بقوله (للذين كفروا) وإذا فصل بين فعل المؤنث وبين الإسم

بفاصل ، حسن تذكير الفعل ، لأن الفاصل يغني عن تاء التأنيث .

(المسألة الثانية) ذكروا في سبب النزول وجوها :

(فالرواية الأولى) قال ابن عباس : نزلت في أبي جهل ورؤساء قريش ، كانوا يسخرون من فقراء المسلمين ، كعبد الله بن مسعود ، وعمار ، وخباب ، وسالم مولى أبي حذيفة ، وعامر بن فهيرة وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضرر والصبر على أنواع البلاء مع أن الكفار كانوا في التنعم والراحة .

(والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وبني قينقاع ، سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين ، حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم .

(والرواية الثالثة) قال مقاتل : نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه ، كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين ، واعلم أنه لا مانع من نزولها في جميعهم .

(والمسألة الثالثة) اختلفوا في كيفية هذا التزيين ، أما المعتزلة فذكروا وجوها (أحدها) قال الجبائي : المزين هو غواة الجن والإنس ، زينوا للكفار الحرص على الدنيا ، وقبحوا أمر الآخرة في أعينهم ، وأوهموا أن لا صحة لما يقال من أمر الآخرة ، فلا تنغصوا عيشتكم في الدنيا قال : وأما الذي يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل ، لأن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى ، فاما أن يكون صادقا في ذلك التزين ، وإما أن يكون كاذبا ، فان كان صادقا وجب أن يكون ما زينه حسناً ، فيكون فاعله المستحسن له مصيباً وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعصيته ، وهذا القول كفر ، وإن كان كاذباً في ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر ، وهذا أيضاً كفر ، قال : فصح أن المراد من الآية أن المزين هو الشيطان ، هذا تمام كلام أبي علي الجبائي في تفسيره .

وأقول هذا ضعيف لأن قوله تعالى (زين للذين كفروا) يتناول جميع الكفار ، فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار مزين ، والمزين لجميع الكفار لابد وأن يكون مغايراً لهم ، إلا أن يقال : إن كل واحد منهم كان يزين للآخر ، وحينئذ يصير دوراً فثبت أن الذي يزين الكفر لجميع الكفار لابد وأن يكون مغايراً لهم ، فبطل قوله : إن المزين هم غواة الجن والإنس ، وذلك لأن هؤلاء الغواة داخلون في الكفار أيضاً ، وقد بينا أن المزين لابد وأن يكون غيرهم ، فثبت أن هذا التأويل ضعيف ، وأما قوله : المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع ، بل المزين من يجعل الشيء موصوفا بالزينة ، وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزينا ، وعلى هذا التقدير سقط كلامه ، ثم إن سلمنا أن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه ، فلم لا يجوز أن يقال : الله تعالى أخبر عن حسنه ، والمراد أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات

والراحات ، والإخبار عن ذلك ليس بكذب ، والتصديق بها ليس بكفر ، فسقط كلام أبي على في هذا الباب بالكلية .

﴿التأويل الثاني﴾ قال أبو مسلم : يحتمل في (زين للذين كفروا) أنهم زينوا لأنفسهم والعرب يقولون لمن يبعد منهم : أين يذهب بك لايريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآى الكثيرة (أنى يؤفكون ، أنى يصرفون) إلى غير ذلك ، وأكده بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لاتلهكم أموالكم ولا أودكم عن ذكر الله) فأضاف ذلك إليهما لما كانا كالسبب ، ولما كان الشيطان لايملك أن يحمل الإنسان على الفعل قهرا فالإنسان في الحقيقة هو الذى زين لنفسه ، واعلم أن هذا ضعيف ، وذلك لأن قوله (زين) يقتضى أن مزينا زينه ، والعدول عن الحقيقة إلى المجاز غير ممكن .

﴿التأويل الثالث﴾ أن هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) على البناء للفاعل (الثانى) قوله تعالى (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوها (الأول) يمتنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة ، وإنما فعل ذلك ابتلاء لعباده ، ونظيره قوله تعالى (زين للناس حب الشهوات) إلى قوله (قل أأنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات) وقال أيضاً (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا) وقالوا : فهذه الآيات متوافقة ، والمعنى في الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان ، فركب في الطباع الميل إلى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الإلجاء الذى لا يمكن تركه ، بل على سبيل التحبيب الذى تميل إليه النفس مع إمكان ردها عنه ليتم بذلك الإمتحان ، وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام (الثانى) أن المراد من التزيين أنه تعالى أمهلهم في الدنيا ، ولم يمنعهم عن الإقبال عليها ، والحرص الشديد في طلبها ، فهذا الإمهال هو المسمى بالتزيين .

واعلم أن جملة هذه الوجوه التى نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو أن حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لابد له من محدث وإلا فقد وقع المحدث لا عن مؤثر وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الإيمان والطاعة أو ما رجح فان لم يرجح البتة بل الإنسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لامع حصولها في قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه ، والنص دل على أنه حصل هذا التزيين ، وإن قلنا بأن حصول هذا التزيين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية ، على جانب الإيمان والطاعة ، فقد زال الإختيار لأن حال الإستواء لما امتنع حصول الرجحان ، فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع ، وإذا صار المرجح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ، ضرورة

أنه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم أنه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة .

﴿ الوجه الثالث ﴾ في تقرير هذا التأويل أن المراد : أن الله تعالى زين من الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات ، وعلى هذا الوجه سقط الإشكال ، وهذا أيضاً ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار ، وتزيين المباحات لا يختص به الكافر ، فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات ، وأيضاً فان المؤمن إذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وإن كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص ، وأكثر غرضه أجر الآخرة ، وإنما يعد الدنيا كالوسيلة إليها ، وليس كذلك الكافر ، فانه وإن قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على ظنه ، لاعتقاده أنها كال المقصود دون غيرها ، وإذا كان هذا حاله صح أنه ليس المراد من الآية تزيين المباحات ، وأيضاً أنه تعالى أتبع تلك الآية بقوله (ويسخرون من الذين آمنوا) وذلك مشعر بأنهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة ، وتحملهم المشاق الواجبة ، فدل على أن ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات .

وأما أصحابنا فانهم حملوا التزيين على أنه تعالى خلق في قلبه إرادة الأشياء والقدرة على تلك الأشياء ، بل خلق تلك الأفعال والأحوال ، وهذا بناء على أن الخالق لأفعال العباد ليس إلا الله سبحانه ، وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية .

أما قوله تعالى (ويسخرون من الذين آمنوا) فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات ، قال الواحدي : قوله (ويسخرون) مستأنف غير معطوف على زين ، ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضي ، وذلك لأن الله أخبر عنهم بزين وهو ماض ، ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال (ويسخرون من الذين آمنوا) ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ، ولا شك أنه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لأن من أعرض عن الملك الأبدي بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يوجد في الخلق أحد أولى بالسخرية منه ، بل قال بعض المحققين الإعراض عن الدنيا ، والإقبال على الآخرة هو الحزم على جميع التقديرات فانه إن بطل القول بالآخرة لم يكن الفائت إلا لذات حقيرة وأنفاساً معدودة وإن صح القول بالآخرة كان الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة أمراً متعينا فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وأن عود السخرية عليهم أولى .

أما قوله تعالى (والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) ففيه سؤالات :

(السؤال الأول) لم قال (من الذين آمنوا) ثم قال (والذين اتقوا) ؟ .

(الجواب) ليظهر به أن السعادة الكبرى لا تحصل إلا للمؤمن التقى ، وليكون بعثاً للمؤمنين على التقوى .

(السؤال الثانى) ما المراد بهذه الفوقية ؟ .

(الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمكان ، لأن المؤمنين يكونون فى عليين من السماء والكافرين يكونون فى سجين من الأرض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية فى الكرامة والدرجة .

فان قيل : إنما يقال : فلان فوق فلان فى الكرامة ، إذا كان كل واحد منهما فى الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر فى تلك الكرامة ، والكافر ليس له شىء من الكرامة فكيف يقال : المؤمن فوقه فى الكرامة .

قلنا : المراد أنهم كانوا فوقهم فى سعادات الدنيا ثم فى الآخرة ينقلب الأمر ، فالله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التى كانت حاصلة للكافرين ، (وثالثها) أن يكون المراد : انهم فوقهم فى الحجة يوم القيامة ، وذلك لأن شبهات الكفار ربما كانت تقع فى قلوب المؤمنين ، ثم إنهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى ، وأما يوم القيامة فلا يبقى شىء من ذلك ، بل تزول الشبهات ، ولا تؤثر وساوس الشيطان ، كما قال تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون ـ إلى قوله ـ فاليوم الذين آمنوا) الآية (ورابعها) أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين فى الدنيا لأن سخرية الكافر بالمؤمن باطلة ، وهى مع بطلانها منقضية ، وسخرية المؤمن بالكافر فى الآخرة حقة ومع حقيتها هى دائمة باقية .

(السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل أن يقول : إنه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية وإذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار .

(الجواب) هذا تمسك بالمفهوم ، فلا يكون أقوى فى الدلالة من العمومات التى بينا أنها مخصوصة بدلائل العفو .

أما قوله تعالى (والله يرزق من يشاء بغير حساب) فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين فى الآخرة من الثواب ، ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى فى الدنيا أصناف عبيده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها (أحدها) أنه يرزق من يشاء فى

الآخرة ، وهم المؤمنون بغير حساب ، أى رزقا واسعا رغداً لافناء له ، ولا انقطاع ، وهو كقوله (فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب) فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه ، فما لا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب (وثانيها) أن المنافع الواصلة إليهم فى الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال (فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله) فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) أنه لا يخاف نفادها عنده ، فيحتاج إلى حساب ما يخرج منه ، لأن المعطى إنما يحاسب ليعلم لمقدار ما يعطى وما يبقى ، فلا يتجاوز فى عطاياه إلى ما يجحف به ، والله لا يحتاج إلى الحساب ، لأنه عالم غنى لا نهاية لمقدوراته (ورابعها) أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة ، وذلك لأن الحساب إنما يحتاج إليه إذا كان بحيث إذا أعطى شيئاً انتقص قدر الواجب عما كان ، والثواب ليس كذلك فإنه بعد انقضاء الأدوار والأعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا ، فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة إلى الثواب (وخامسها) أراد أن الذى يعطى لا نسبة له إلى ما فى الخزانة لأن الذى يعطى فى كل وقت يكون متناهيا لا محالة ، والذى فى خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهى لا نسبة له إلى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله (بغير حساب) وهو إشارة إلى أنه لانهاية لمقدورات الله تعالى (وسادسها) (بغير حساب) أى بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب إذا كان له عليه حق ، وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئاً ، وليس لأحد معه حساب بل كل ما أعطاه فقد أعطاه بمجرد الفضل والإحسان ، لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) (بغير حساب) أى يزيد على قدر الكفاية ، يقال : فلان ينفق بالحساب إذا كان لا يزيد على قدر الكفاية ، فأما إذا زاد عليه فانه يقال : ينفق بغير حساب (وثامنها) (بغير حساب) أى يعطى كثيراً لأن مادخله الحساب فهو قليل .

واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم .

أما إذا حملنا الآية على ما يعطى فى الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه :

(أحدها) وهو أليق بنظم الآية أن الكفار إنما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لأنهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على أنهم على الحق وبحرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على أنهم على الباطل ، فالله تعالى أبطل هذه المقدمة بقوله (والله يرزق من يشاء بغير حساب) يعنى أنه يعطى فى الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا عن كون المعطى محقاً أو مبطلا أو محسنا أو مسيئاً وذلك متعلق بمحض المشيئة ، فقد وسع الدنيا على قارون ، وضيقها على أيوب عليه السلام ، فلا يجوز لكم أيها الكفار ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين ، بل الكافر قد يوسع عليه زيادة فى الاستدراج ، والمؤمن قد يضيق عليه زيادة فى الابتلاء والامتحان ، ولهذا قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا

كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَٱللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ

لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة) (وثانيها) أن المعنى: أن الله يرزق من يشاء فى الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لأحد عليه ، ولا مطالبة ، ولا تبعة ، ولا سؤال سائل ، والمقصود منه أن لا يقول الكافر: لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه فى الدنيا؟ وأن لا يقول المؤمن إن كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه فى الدنيا؟ بل الإعتراض ساقط ، والأمر أمره ، والحكم حكمه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (وثالثها) قوله (بغير حساب) أى من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل إذا جاءه ما لم يكن فى تقديره: لم يكن هذا فى حسابى ، فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية: أن هؤلاء الكفار وإن كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم ، فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ، ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين ، قال القفال رحمه الله: وقد فعل ذلك بهم فأغناهم بما أفاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود ، وبما فتح على رسوله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على أيدى أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر .

فان قيل: قد قال تعالى فى صفة المتقين وما يصل إليهم (عطاء حسابا) أليس ذلك كالمناقض لما فى هذه الآية .

قلنا: أما من حمل قوله (بغير حساب) على التفضل ، وحمل قوله (عطاء حسابا) على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا ، أو بحسب الإستحقاق على ما هو قول المعتزلة ، فالسؤال ساقط ، وأما من حمل قوله (بغير حساب) على سائر الوجوه ، فله أن يقول: إن ذلك العطاء إذا كان يتشابه فى الأوقات ويتماثل ، صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ، ولا ينقضه ما ذكرناه فى معنى قوله (بغير حساب) .

قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء إلى

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٢١٣»

صراط مستقيم ﴾.

اعلم أنه تعالى لما بين فى هذه الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا ، بين فى هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان ، بل كان حاصلا فى الأزمنة المتقادمة ، لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ، ثم اختلفوا وما كان اختلافهم إلا بسبب البغى والتحاسد والتنازع فى طلب الدنيا فهذا هو الكلام فى ترتيب النظم .

وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال القفال : الأمة القوم المجتمعون على الشىء الواحد يقتدى بعضهم ببعض ، وهو مأخوذ من الائتمام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ، ولكنها مادلت على أنهم كانوا أمة واحدة فى الحق أم فى الباطل ، واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال :

﴿ القول الأول ﴾ أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان والحق ، وهذا قول أكثر المحققين ، ويدل عليه وجوه (الأول) ماذكره القفال فقال : الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا حين الإختلاف ، ويتأكد هذا بقوله تعالى (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ (كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين — إلى قوله — ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) .

إذا عرفت هذا فنقول : الفاء فى قوله (فبعث الله النبيين) تقتضى أن يكون بعثهم بعد الإختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة فى الكفر ، لكانت بعثة الرسل قبل هذا الإختلاف أولى ، لأنهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقاً وبعضهم مبطلا ، فلأن يبعثوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى ، وهذا الوجه الذى ذكره القفال رحمه الله حسن فى هذا الموضوع (وثانيها) أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ، ثم أدرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه ، وبحسب قراءة ابن مسعود ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم) والظاهر أن المراد من هذا الإختلاف هو الإختلاف الحاصل بعد ذلك الإتفاق المشار إليه ، بقوله (كان الناس أمة واحدة) ثم حكم على هذا الإختلاف بأنه إنما حصل بسبب البغى ، وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب الباطلة ، فدلت الآية على أن المذاهب الباطلة إنما حصلت

بسبب البغى ، وهذا يدل على أن الإتفاق الذى كان حاصلا قبل حصول هذا الإختلاف إنما كان فى الحق لا فى الباطل ، فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الحق لا فى الدين الباطل (وثالثها) أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا إلى أولاده ، فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ، ولم يحدث فيما بينهم اختلاف فى الدين ، إلى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغى ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر ، والآية منطبقة عليه ، لأن الناس هم آدم وأولاده من الذكور والاناث ، كانوا أمة واحدة على الحق ، ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد ، كما حكى الله عن ابنى آدم (إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله إلا بسبب البغى والحسد ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه (ورابعها) أنه لما غرقت الأرض بالطوفان لم يبق إلا أهل السفينة ، وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ، إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك ، فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشىء من الدلائل أنهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر ، وإذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وأن لا يحمل على مالم يثبت بشىء من الدلائل .

(وخامسها) وهو أن الدين الحق لا سبيل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات لتوصل بها إلى النتائج ، وتلك المقدمات إن كانت نظرية افتقرت إلى مقدمات أخر ولزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة إلى الضروريات ، وكما أن المقدمات يجب انتهاؤها إلى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضاً إلى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقامات تعلم صحتها بضرورة العقل ، وإلى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل ، وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج ، فاما إذا عرض له سبب خارجى ، فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ ، وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الإستحقاق وبحسب الزمان أيضاً ، هذا هو الأظهر فثبت أن الأولى أن يقال : كان الناس أمة واحدة فى الدين الحق ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهى البغى والحسد ، فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير إليه .

فان قيل : فما المراد من قوله (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) .

قلنا : المعنى ولأجل أن يرحمهم خلقهم .

(وسادسها) قوله عليه السلام « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شىء من الأديان الباطلة ، وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية ، وهى سعى الأبوين فى ذلك وحصول الأغراض

الفاسدة من البغى والحسد (وسابعها) أن الله تعالى لما قال (ألست بربكم قالوا بلى) فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق ، وهذا القول مروى عن أبى بن كعب وجماعة من المفسرين ، إلا أن المتكلمين فى هذه القصة أبحاثاً كثيرة ، ولا حاجة بنا فى نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التى ذكرناها إلى هذا الوجه ، فهذا جملة الكلام فى تقرير هذا القول .

﴿ أما الوجه الثانى ﴾ وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الباطل ، فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس ، واحتجوا بالآية والخبر أما الآية فقوله (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) وهو لا يليق إلا بذلك ، وأما الخبر فما روى عن النبى عليه السلام « أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم وعجمهم فبعثهم إلا بقايا من أهل الكتاب » .

(وجوابه) ما بينا أن هذا لا يليق إلا بضده ، وذلك لأن عند الإختلاف لما وجبت البعثة ، فلو كان الإتفاق السابق اتفاقاً على الكفر لكانت البعثة فى ذلك الوقت أولى ، وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الإتفاق كان اتفاقاً على الحق لا على الباطل ، ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفاراً ، ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا : أليس فيهم من كان مسلماً نحو هابيل وشيث وادريس ، وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ، ولا يعتد بالقليل فى الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل فى البر الكثير ، وقد يقال : دار الإسلام وإن كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وإن كان فيها مسلمون .

﴿ القول الثالث ﴾ وهو اختيار أبى مسلم والقاضى : أن الناس كانوا أمة واحدة فى التمسك بالشرائع العقلية ، وهى الإعتراف بوجود الصانع وصفاته ، والإشتغال بخدمته وشكر نعمته ، والإجتناب عن القبائح العقلية ، كالظلم ، والكذب ، والجهل ، والعبث وأمثالها .

واحتج القاضى على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والإستغراق ، وحرف الفاء يفيد التراخى ، فقوله (فبعث الله النبيين) يفيد أن بعثه جميع الأنبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة ، فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لابد وأن تكون وحدة فى شرعه غير مستفادة من الأنبياء ، فوجب أن تكون فى شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه ، وأيضاً فالعلم بحسن شكر المنعم ، وطاعة الخالق والإحسان إلى الخلق ، والعدل ، مشترك فيه بين الكل ، والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل ، فالأظهر أن الناس كانوا فى أول الأمر على ذلك ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة ، ثم سأل نفسه ، فقال : أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبياً ، فكيف يصح إثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل ، وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولا ، ثم إن الله

تعالى بعد ذلك بعثه إلى أولاده ، ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا ، فالناس رجعوا إلى التمسك بالشرائع العقلية ، واعلم أن هذا القول لا يصح إلا مع إثبات تحسين العقل وتقبيحه ، والكلام فيه مشهور فى الأصول .

(القول الرابع) أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة ، وليس فيها أنهم كانوا على الإيمان أو على الكفر ، فهو موقوف على الدليل .

(القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام ، وذلك لأنا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت فى اليهود ، فقوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) أى كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة ، على دين واحد ، ومذهب واحد ، ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد ، فبعث الله النبيين ، وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب ، كما بعث الزبور إلى داود ، والتوراة إلى موسى ، والإنجيل إلى عيسى ، والفرقان إلى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم فى تلك الأشياء التى اختلفوا فيها ، وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها ، وليس فيها إشكال إلا أن تخصيص لفظ الناس فى قوله (كان الناس) بقوم معينين خلاف الظاهر إلا أنك تعلم أن الألف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضاً للعهد فهذا مايتعلق بهذه الآية .

أما قوله تعالى (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) فاعلم أناذكرنا أنه لابد ههنامن الإضمار ، والتقدير (كان الناس أمة واحدة — فاختلفوا — فبعث الله النبيين) واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث :

(الصفة الأولى) كونهم مبشرين .

(الصفة الثانية) كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين) وإنما قدم البشارة على الانذار ، لأن البشارة تجرى مجرى حفظ الصحة ، والانذار يجرى مجرى إزالة المرض ، ولا شك أن المقصود بالذات هو الأول دون الثانى فلا جرم وجب تقديمه فى الذكر .

(الصفة الثالثة) قوله (وأنزل معهم الكتاب بالحق) فان قيل : إنزال الكتاب يكون قبل وصول الأمر والنهى إلى المكلفين ، ووصول الأمر والنهى إليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والإنذار على إنزال الكتب ؟ أجاب القاضى عنه فقال : لأن الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر فى دلالة المعجز على الصدق وفى الفرق بين المعجز إذا خاف أنه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب ، والخوف إنما يقوى ويكمل عند التبشير

والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على إنزال الكتاب فى الذكر ثم قال القاضى : ظاهر هذه الآية يدل على أنه لانبى إلا معه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزاً أو لم يكن كذلك ، لأن كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضى شيئاً من ذلك .

أما قوله تعالى (ليحكم بين الناس) فاعلم أن قوله (ليحكم) فعل فلا بد من استناده إلى شىء تقدم ذكره ، وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة ، فأقربها إلى هذا اللفظ : الكتاب ، ثم النبيون ، ثم الله فلا جرم كان إضمار كل واحد منها صحيحاً ، فيكون المعنى : ليحكم الله ، أو النبى المنزل عليه ، أو الكتاب ، ثم إن كل واحد من هذه الإحتمالات يختص بوجه ترجيح ، أما الكتاب فلأنه أقرب المذكورات ، وأما الله فلأنه سبحانه هو الحاكم فى الحقيقة لا الكتاب ، وأما النبى فلأنه هو المظهر فلا يبعد أن يقال : حمله على الكتاب أولى ، أقصى ما فى الباب أن يقال : الحاكم هو الله ، فاسناد الحكم إلى الكتاب مجاز إلا أن نقول : هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين (الأول) أنه مجاز مشهور يقال : حكم الكتاب بكذا ، وقضى كتاب الله بكذا ، ورضينا بكتاب الله ، وإذا جاز أن يكون هدى وشفاء ، جاز أن يكون حاكما كما قال تعالى (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين) (والثانى) أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله .

أما قوله تعالى (فيما اختلفوا فيه) فاعلم أن الهاء فى قوله (فيما اختلفوا فيه) يجب أن يكون راجعاً ، إما إلى الكتاب ، وإما إلى الحق ، لأن ذكرهما جميعا قد تقدم ، لكن رجوعه إلى الحق أولى ، لأن الآية دلت على أنه تعالى إنما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم ، والمختلف فيه محكوم عليه ، والحاكم يجب أن يكون مغايراً للمحكوم عليه .

أما قوله تعالى (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) فالهاء الأولى راجعة إلى الحق (والثانية) إلى الكتاب والتقدير : وما اختلف فى الحق إلا الذين أوتوا الكتاب ، ثم قال أكثر المفسرين : المراد بهؤلاء : اليهود والنصارى والله تعالى كثيراً ما يذكرهم فى القرآن بهذا اللفظ كقوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضاً كقوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى على شىء وقالت النصارى ليست اليهود على شىء وهم يتلون الكتاب) ويحتمل أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم ، فقوله (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) أى وما اختلف فى الحق إلا الذين أوتوا الكتاب مع أنه كان المقصود من إنزال الكتاب أن لا يختلفوا وأن يرفعوا المنازعة فى الدين واعلم أن هذا يدل على أن الإختلاف فى الحق لم يوجد إلا بعد بعثة الأنبياء وإنزال الكتب وذلك يوجب أن قبل بعثهم ما كان الإختلاف فى الحق حاصلا ، بل كان الإتفاق فى الحق حاصلا وهو

يدل على أن قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) معناه أمة واحدة فى دين الحق .

أما قوله تعالى (من بعد ماجاءتهم البينات) فهو يقتضى أن يكون إيتاء الله تعالى إيام الكتاب كان بعد مجىء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لإيتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شىء سوى الدلائل العقلية التى نصبها الله تعالى على إثبات الأصول التى لا يمكن القول بالنبوة إلا بعد ثبوتها ، وذلك لأن المتكلمين يقولون كل ما لا يصح إثبات النبوة إلا بعد ثبوته ، فذلك لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية وإلا وقع الدور ، بل لابد من إثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هى البينات المتقدمة على إيتاء الله الكتب إيام .

أما قوله تعالى (بغياً بينهم) فالمعنى أن الدلائل إما سمعية وإما عقلية . أما السمعية فقد حصلت بإيتاء الكتاب ، وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على إيتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق فى العدول عذر ولا علة ، فلو حصل الإعراض والعدول لم يكن ذلك إلا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا ، ونظيره هذه الآية قوله تعالى (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) .

أما قوله تعالى (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) فاعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين أن حال هذه الأمة بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم من الزلل وهداهم إلى الحق فى الأشياء التى اختلف فيها أهل الكتاب ، يروى أنه عليه الصلاة والسلام قال « نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ، ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، فهذا اليوم الذى هدانا له ، والناس لنا فيه تبع وغداً لليهود ، وبعد غد للنصارى » قال ابن زيد : اختلفوا فى القبلة فصلت اليهود إلى بيت المقدس والنصارى إلى المشرق ، فهدانا الله للكعبة واختلفوا فى الصيام ، فهدانا الله لشهر رمضان ، واختلفوا فى إبراهيم ، فقالت اليهود : كان يهوديا وقالت النصارى : كان نصرانيا ، فقلنا : أنه كان حنيفاً مسلماً ، واختلفوا فى عيسى ، فاليهود فرطوا ، والنصارى أفرطوا ، وقلنا القول العدل ، وبقى فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) من الأصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الإيمان مخلوق لله تعالى قال : لأن الهداية هى العلم والمعرفة ، وقوله (فهدى الله) نص فى أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى ، فدل ذلك على أن الإيمان مخلوق لله تعالى .

واعلم أن هذا الوجه ضعيف لأنا بينا أن الهداية غير ، والاهتداء غير ، والذى يدل ههنا على أن الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الإيمان وجهان (الأول) أن الهداية إلى الإيمان غير

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَاءُ وَٱلضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ

الإيمان كما أن التوفيق للايمان غير الإيمان (والثانى) أنه تعالى قال فى آخر الآية (باذنه) ولا يمكن صرف هذا الإذن إلى قوله (فهدى الله) إذ لا جائز أن يأذن لنفسه فلابد ههنا من إضمار ليصرف هذا الإذن إليه ، والتقدير : فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه ، وإذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها فى حق الكافر ، والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه (أحدها) أنهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله (هدى للمتقين) ثم قال (هدى للناس) (وثانيها) أن المراد به : الهداية إلى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم إلى الحق بالألطاف .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (لما اختلفوا فيه) أى إلى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى (يعودون لما قالوا) أى إلى ما قالوا ويقال : هديته الطريق وللطريق وإلى الطريق .

فان قيل : لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، ولم يقل : هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم الإختلاف ؟ .

(والجواب من وجهين) (الأول) أنه لما كانت العناية بذكر الإختلاف لهم بدأ به ، ثم فسره بمن هداه (الثانى) قال الفراء : هذا من المقلوب ، أى فهداهم لما اختلفوا فيه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (باذنه) فيه وجهان (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثانى) هداهم بأمره أى حصلت الهداية بسبب الأمر كما يقال : قطعت بالسكين ، وذلك لأن الحق لم يكن متميزاً عن الباطل وبالأمر حصل التميز فجعلت الهداية بسبب إذنه (الثالث) قال بعضهم : لا بد فيه من إضمار والتقدير : هداهم فاهتدوا باذنه .

أما قوله (والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) فاستدلال الأصحاب به معلوم ، والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه (أحدها) المراد بالهداية البيان ، فالله تعالى خص المكلفين بذلك (والثانى) المراد بالهداية الطريق إلى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيكون خاصاً لمن يعلم أنه يصلح له وهو قول أبى بكر الرازى .

قوله تعالى ﴿ أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء

مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ «٢١٤»

الضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب ﴾ .

في النظم وجهان (الأول) أنه تعالى قال في الآية السالفة (والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) والمراد أنه يهدى من يشاء إلى الحق وطلب الجنة فبين في هذه الآية أن ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل إلا باحتمال الشدائد في التكليف فقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) الآية (الثاني) أنه في الآية السالفة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في إقامة الحق وصبروا على البلوى ، فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين إلا بتحمل هذه المحن .

وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ استقصينا الكلام في لفظ (أم) في تفسير قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت) والذي نريده ههنا أن نقول (أم) استفهام متوسط كما أن (هل) استفهام سابق ، فيجوز أن يقول : هل عندك رجل ، أعندك رجل ؟ ابتداء ، ولا يجوز أن يقال : أم عندك رجل ، فأما إذا كان متوسطاً جاز سواء كان مسبوقاً باستفهام آخر أو لا يكون ، أما إذا كان مسبوقاً باستفهام آخر فهو كقولك : أنت رجل لا تنصف ، أفمن جهل تفعل هذا أم لك سلطان ؟ وأما الذي لا يكون مسبوقاً بالاستفهام فهو كقوله (الم تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه) وهذا القسم يكون في تقدير القسم الأول ، والتقدير : أفيؤمنون بهذا أم يقولون افتراه ؟ فكذا تقدير هذه الآية : فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، فصبروا على استهزاء قومهم بهم ، أفتسلكون سبيلهم ، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم ؟ هذا ما لخصه القفال رحمه الله ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) أي ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النحو أن (لما) إنما هي (لم) و (ما) زائدة وقال سيبويه : (ما) ليست زائدة لأن (لما) تقع في مواضع لا تقع فيها (لم) يقول الرجل لصاحبه : أقدم فلان ؟ فيقول (لما) ولا يقول (لم) مفردة ، قال المبرد : إذا قال القائل : لم يأتني زيد ، فهو نفي لقولك أتاك زيد وإذا قال : لما يأتني فمعناه أنه لم يأتني بعد وأنا أتوقعه قال النابغة :

أزف الترحل غير أن ركابنا لما تزل برحالنا وكأن قد

فعلى هذا قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) يدل على أن إتيان ذلك متوقع منتظر .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال ابن عباس : لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ، اشتد الضرر عليهم ، لأنهم خرجوا بلا مال ، وتركوا ديارهم وأموالهم فى أيدى المشركين ، وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى تطييباً لقلوبهم (أم حسبتم) وقال قتادة والسدى : نزلت فى غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن ، وكان كما قال سبحانه وتعالى (وبلغت القلوب الحناجر) وقيل نزلت فى حرب أحد لما قال عبد الله بن أبى لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبياً لما سلط الله عليكم الأسر والقتل ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

واعلم أن تقدير الآية : أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان بى وتصديق رسولى ، دون أن تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به ، وابتلاكم بالصبر عليه ، وأن ينالكم من أذى الكفار ، ومن احتمال الفقر والفاقة ، ومكابدة الضر والبؤس فى المعيشة ، ومقاساة الأهوال فى مجاهدة العدو ، كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين ، وهو المراد من قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) والمثل هو المثل وهو الشبه ، وهما لغتان : مثل ومثل كشبه وشبه ، إلا أن المثل مستعار لحالة غريبة أو قصة عجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى (ولله المثل الأعلى) أى الصفة التى لها شأن عظيم .

واعلم أن فى الكلام حذفا تقديره : مثل محنة الذين من قبلكم ، وقوله (مستهم) بيان للمثل ، وهو استئناف كأن قائلا قال : فكيف كان ذلك المثل ؟ فقال (مستهم البأساء والضراء وزلزلوا)

أما (البأساء) فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان فى بؤس وشدة

وأما (الضراء) فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والأوجاع وضروب الخوف ، وعندى أن البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه ، والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والآلم عليه .

وأما قوله (وزلزلوا) أى حركوا بأنواع البلايا والرزايا قال الزجاج : أصل الزلزلة فى اللغة من أزال الشىء عن مكانه فاذا قلت : زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه بمضاعفة معناه ، وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل ، نحو صر ، وصرصر ، وصل ، وصلصل ، وكف ، وكفكف ، وأقل الشىء ، أى رفعه من موضعه ، فاذا كرر قيل : قلقل ، وفسر بعضهم (زلزلوا) ههنا بخوفوا ، وحقيقته غير ما ذكرنا ، وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه ، ولذلك لا يقال ذلك إلا فى الخوف المقيم المقعد ، لأنه يذهب السكون ، فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازاً ، والمراد : خوفوا ، ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من الجزع والخوف ، ثم أنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئاً آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر

والبؤس والمحنة ، فقال (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله) وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء ، فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا ، كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة ، فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم (ألا إن نصر الله قريب) إجابة لهم إلى طلبهم ، فتقدير الآية هكذا : كانت حالهم إلى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم ، وأنتم يامعشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الأذى والمشقة فى طلب الحق ، فان نصر الله قريب ، لأنه آت ، وكل ما هو آت قريب ، وهذه الآية مثل قوله (الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله) وقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان ينالهم الأمر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ، ولما أذن لهم فى القتال نالهم من الجراح وذهاب الأموال والنفوس ما لا يخفى ، فعزاهم الله فى ذلك وبين أن حال من قبلهم فى طلب الدين كان كذلك ، والمصيبة إذا عمت طابت ، وذكر الله من قصة إبراهيم عليه السلام وإلقائه فى النار ، ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه الله به ، ومن أمر سائر الأنبياء عليهم السلام فى مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك فى سلوة المؤمنين .

روى قيس بن أبى حازم عن خباب بن الارت ، قال : شكونا لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين ، فقال « إن من كان قبلكم من الأمم كانوا يعذبون بأنواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم ، حتى إن الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين ، ويمشط الرجل بأمشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه ، وايم الله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب مابين صنعاء إلى حضر موت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون » .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قرأ نافع (حتى يقول) برفع اللام والباقون بالنصب ، ووجهه أن (حتى) إذا نصبت المضارع تكون على ضربين (أحدهما) أن تكون بمعنى : إلى ، وفى هذا الضرب يكون الفعل الذى حصل قبل (حتى) والذى حصل بعدها قد وجدا ومضيا ، تقول : سرت حتى أدخلها ، أى إلى أن أدخلها ، فالسير والدخول قد وجدا مضيا ، وعليه النصب فى هذه الآية ، لأن التقدير : وزلزلوا إلى أن يقول الرسول ، والزلزلة والقول قد وجدا (والثانى) أن تكون بمعنى : كى ، كقوله : أطعت الله حتى أدخل الجنة ، أى كى أدخل الجنة ، والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ، ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه ، وأما الرفع فاعلم أن الفعل الواقع بعد (حتى) لابد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التى وجدت ، كما حكيت الحال فى قوله (هذا من شيعته وهذا من عدوه) وفى قوله (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) لأن هذا لا يصح إلا على

سبيل أن فى ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام ، ويقال : شربت الإبل حتى يجيء البعير يجر بطنه ، والمعنى شربت حتى إن من حضر هناك يقال : يجيء البعير يجر بطنه ، ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب ، كقولك : سرت حتى أدخل البلد . فيحتمل أن السير والدخول قد وجدا وحصلا ، ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد ، فهذا هو الكلام فى تقرير وجه النصب ووجه الرفع ، واعلم أن الأكثرين اختاروا النصب لأن قراءة الرفع لا تصح إلا إذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها ، وقراءة النصب لا تحتاج إلى هذا الفرض فلاجرم كانت قراءة النصب أولى .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى الآية إشكال ، وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده أن يقول على سبيل الاستبعاد (متى نصر الله) .

والجواب عنه من وجوه (أحدها) أن كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الأعداء ، قال تعالى (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون) وقال تعالى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين) وقال تعالى (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى) وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته ، وكان قد سمع من الله تعالى أنه ينصره إلا أنه ما عين له الوقت فى ذلك ، قال عند ضيق قلبه (متى نصر الله) حتى إنه إن علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه ، والذى يدل على صحة ذلك أنه قال فى الجواب (ألا إن نصر الله قريب) فلما كان الجواب بذكر القرب دل على أن السؤال كان واقعاً عن القرب ، ولو كان السؤال وقع عن أنه هل يوجد النصر أم لا ؟ لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال ، وهذا هو الجواب المعتمد .

(والجواب الثانى) أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا أنهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين (أحدهما) (متى نصر الله) (والثانى) (ألا إن نصر الله قريب) فوجب إسناد كل واحد من هذين الكلامين إلى واحد من ذينك المذكورين : فالذين آمنوا قالوا (متى نصر الله) والرسول ﷺ قال (ألا إن نصر الله قريب) قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر ، أما القرآن فقوله (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) والمعنى : لتسكنوا فى الليل ولتبتغوا من فضله فى النهار ، وأما من الشعر فقول امرىء القيس :

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً ... لدى وكرها العناب والحشف البالى

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالى لليابس ، فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جداً .

﴿ المسألة السادسة ﴾ (ألا إن نصر الله قريب) يحتمل أن يكون جواباً من الله تعالى لهم ، إذ قالوا (متى نصر الله) فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله (متى نصر الله) ثم قال الله عند ذلك (ألا إن نصر الله قريب) ويحتمل أن يكون ذلك قولا لقوم منهم ، كأنهم لما قالوا (متى نصر الله) رجعوا

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٢١٥».

إلى أنفسهم فعلموا أن الله لا يعلى عدوهم عليهم ، فقالوا (ألا إن نصر الله قريب) فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك .

فان قيل : قوله (ألا إن نصر الله قريب) يوجب فى حق كل من لحقه شدة أن يعلم أنه سيظفر بزوالها ، وذلك غير ثابت .

قلنا : لا يمتنع أن يكون هذا من خواص الأنبياء عليهم السلام ، ويمكن أن يكون ذلك عاما فى حق الكل ، إذ كل من كان فى بلاء فانه لا بد له من أحد أمرين ، إما أن يتخلص عنه ، وإما أن يموت وإذا مات فقد وصل إلى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه ، وذلك من أعظم النصر ، وإنما جعله قريبا لأن الموت قريب.

قوله تعالى ﴿ يسألونك ما ذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ فى بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل ، وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل ، وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال فى ذلك شرع بعد ذلك فى بيان الأحكام وهو من هذه الآية إلى قوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) لأن من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الأحكام مختلطا بعضها بالبعض ، ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكداً له .

الحكم الأول

فيما يتعلق بالنفقة هو هذه الآية وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال عطاء : عن ابن عباس نزلت هذه الآية فى رجل أتى للنبى عليه الصلاة والسلام فقال إن لى ديناراً فقال : أنفقه على نفسك قال : إن لى دينارين قال : أنفقهما على أهلك قال : إن لى ثلاثة قال : أنفقها على خادمك قال : إن لى أربعة قال : أنفقها على والديك قال : إن لى خمسة قال : أنفقها على قرابتك قال إن لى ستة قال : أنفقها فى سبيل الله وهو أحسنها : وروى الكلبى

عن ابن عباس أن الآية نزلت عن عمرو بن الجموح وكان شيخاً كبيراً هرما ، وهو الذى قتل يوم أحد وعنده مال عظيم ، فقال : ماذا ننفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ للنحويين فى (ماذا) قولان (أحدهما) أن يجعل (ما) مع (ذا) بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصباً بينفقون ، والدليل عليه أن العرب يقولون : عماذا تسأل ؟ باثبات الألف فى (ما) فلولا أن (ما) مع (ذا) بمنزلة اسم واحد لقالوا : عماذا تسأل ؟ بحذف الألف كما حذفوها من قوله تعالى (عم يتساءلون) وقوله (فيم أنت من ذكراها) فلما لم يحذفوا الألف من آخر (ما) علمت أنه مع (ذا) بمنزلة اسم واحد ولم يحذفوا الألف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها إذا كان آخراً إلا أن يكون فى شعر كقوله .

غلاما قام يشتمنى لئيم كخنزير تمرغ فى رماد

﴿ والقول الثانى ﴾ أن يجعل (ذا) بمعنى الذى ويكون (ما) رفعاً بالابتداء خبرها (ذا) والعرب قد يستعملون (ذا) بمعنى الذى ، فيقولون : من ذا يقول ذاك ؟ أى من ذا الذى يقول ذاك ، فعلى هذا يكون تقدير الآية : يسألونك ماالذى ينفقون .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى الآية سؤال ، وهو أن القوم سألوا عما ينفقون لا عن تصرف النفقة إليهم ، فكيف أجابهم بهذا ؟ .

(والجواب عنه من وجوه) (أحدها) أنه حصل فى الآية ما يكون جواباً عن السؤال وضم إليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود ، وذلك لأن قوله (ما أنفقتم من خير) جواب عن السؤال ، ثم إن ذلك الإنفاق لا يكمل إلا إذا كان مصروفا إلى جهة الإستحقاق ، فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان (وثانيها) قال القفال : إنه وإن كان السؤال وارداً بلفظ (ما) إلا أن المقصود : السؤال عن الكيفية لأنهم كانوا عالمين أن الذى أمروا به إنفاق مال يخرج قربة إلى الله تعالى ، وإذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم إلى أن ذلك المال أى شىء هو ؟ وإذا خرج هذا عن أن يكون مراداً تعين أن المطلوب بالسؤال أن مصرفه أى شىء هو ؟ وحينئذ يكون الجواب مطابقاً للسؤال ، ونظيره قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى إن البقر تشابه علينا قال أنه يقول انها بقرة لاذلول) وإنما كان هذا الجواب موافقاً لذلك السؤال ، لأنه كان من المعلوم أن البقرة هى البهيمة التى شأنها وصفتها كذا ، فقوله (ماهى) لا يمكن حمله على طلب الماهية ، فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التى بها تتميز تلك البقرة عن غيرها ، فبهذا الطريق قلنا : إن ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال ، فكذا ههنا لما علمنا أنهم كانوا عالمين بأن الذى أمروا بإنفاقه ما هو ، وجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم (ماذا ينفقون) ليس هو طلب الماهية ، بل طلب المصرف فلهذا حسن الجواب (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد أنهم سألوا هذا

السؤال فكأنهم قيل لهم : هذا السؤال فاسد أنفق أى شىء كان ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون مصروفا إلى المصرف وهذا مثل ما إذا كان الإنسان صحيح المزاج لا يضره أكل أى طعام كان ، فقال للطبيب : ماذا آكل ؟ فيقول الطبيب : كل فى اليوم مرتين ، كان المعنى : كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى : أنفق أى شىء أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أنه تعالى راعى الترتيب فى الانفاق ، فقدم الوالدين ، وذلك لأنهما كالمخرج له من العدم إلى الوجود فى عالم الأسباب ، ثم ربياه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف ، فكان إنعامهما على الابن أعظم من إنعام غيرهما عليه ، ولذلك قال تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين) وفيه إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شىء أوجب من رعاية حق الوالدين ، لأن الله تعالى هو الذى أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود فى الحقيقة ، والوالدان هما اللذان أخرجاه إلى عالم الوجود فى عالم الأسباب الظاهرة ، فثبت أن حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما فى رعاية الحقوق ، ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين ، والسبب فيه أن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء ، بل لابد وأن يرجح البعض على البعض ، والترجيح لابد له من مرجح ، والقرابة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) أن القرابة مظنة المخالطة ، والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر ، فإذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغنى أتم ، واطلاع الغنى على الفقير أتم ، وذلك من أقوى الحوامل على الإنفاق (وثانيها) أنه لو لم يراع جانب الفقير ، احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسيئة فى حقه فالأولى أن يتكفل بمصالحهم دفعاً للضرر عن النفس (وثالثها) أن قريب الإنسان جار مجرى الجزء منه والإنفاق على النفس أولى من الانفاق على الغير ، فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على البعيد ، ثم إن الله تعالى ذكر بعد الأقربين اليتامى ، وذلك لأنهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم ، فالطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب ، وأشرف على الضياع ، ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده ، قد يقع فى الاحتياج والفقر ، فهذا هو الترتيب الصحيح الذى رتبه الله تعالى فى كيفية الانفاق ، ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجمال فقال (وما تفعلوا من خير فان الله به عليم) أى وكل ما فعلتموه من خير إما مع هؤلاء المذكورين وإما مع غيرهم حسبة لله وطلباً لجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فان الله به عليم ، والعليم مبالغة فى كونه عالما يعنى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٢١٦»

السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال (إنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره).

﴿المسألة الخامسة﴾ المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل (وإنه لحب الخير لشديد) وقال (إن ترك خيرا الوصية) فالمعنى وما تفعلوا من إنفاق شيء من المال قل أو كثر، وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله (وما تفعلوا من خير) يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة، وهذا أولى.

﴿المسألة السادسة﴾ قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المواريث، وهذا ضعيف لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها (أحدها) قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك، والمراد بالأقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك، وإذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال أنها منسوخة بآية المواريث، لا وجه له لأن هذه النفقة تلزم فى حال الحياة والميراث يصل بعد الموت، وأيضاً فما يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة (وثانيها) أن يكون المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى فى باب النفقة فالأولى له أن ينفقه فى هذه الجهات فيقدم الأولى فالأولى فيكون المراد به التطوع (وثالثها) أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالإنفاق على الوالدين والأقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ.

الحكم الثانى
فيما يتعلق بالقتال

قوله تعالى ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ وفيه مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه عليه الصلاة والسلام كان غير مأذون فى القتال مدة إقامته بمكة فلما هاجر أذن له فى قتال من يقاتله من المشركين ، ثم أذن له فى قتال المشركين عامة ، ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء فى هذه الآية فقال قوم : إنها تقتضى وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يحلف عند البيت بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء : أن هذه الآية تقتضى وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام فى ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله (كتب) يقتضى الوجوب وقوله (عليكم) يقتضيه أيضاً ، والخطاب بالكاف فى قوله (عليكم) لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما فى قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام)

فان قيل : ظاهر الآية هل يقتضى أن يكون واجبا على الأعيان أو على الكفاية .

قلنا : بل يقتضى أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله (عليكم) أى على كل واحد من آحادكم كما فى قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام) حجة عطاء أن قوله (كتب) يقتضى الإيجاب ، ويكفى فى العمل به مرة واحدة وقوله (عليكم) يقتضى تخصيص هذا الخطاب بالموجودين فى ذلك الوقت إلا أنا قلنا : إن قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام) حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك ، بدلالة منفصلة وهى الاجماع ، وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلى ، قالوا : ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى (وكلا وعد الله الحسنى) ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى ، اللهم إلا أن يقال : الفرض كان ثابتا ثم نسخ ، إلا أن التزام القوم بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه ، والإجماع اليوم منعقد على أنه من فروض الكفايات ، إلا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فإنه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (وهو كره لكم) فيه إشكال وهو أن الظاهر من قوله (كتب عليكم) أن هذا الخطاب مع المؤمنين ، والعقل يدل عليه أيضاً لأن الكافر لا يؤمر بقتال الكافر ، وإذا كان كذلك فكيف قال (وهو كره لكم) فان هذا يشعر بكون المؤمن كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز ، لأن المؤمن لا يكون ساخطا لأوامر الله تعالى وتكاليفه ، بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفى تركه فساده .

والجواب من وجهين (الأول) أن المراد من الكره ، كونه شاقا على النفس ، والمكلف وإن علم أن ما أمره الله به فهو صلاحه ، لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس ، لأن التكليف عبارة عن إلزام ما فى فعله كلفة ومشقة ، ومن المعلوم أن أعظم ما يميل إليه الطبع الحياة ،

فلذلك أشق الأشياء على النفس القتال (الثانى) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف، ولكثرة الأعداء. فبين الله تعالى أن الذى تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد أن فرض عليكم.

﴿المسألة الثالثة﴾ الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء:

فإنما هى إقبال وإدبار

كأنه فى نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثانى) أن يكون فعلا بمعنى مفعول، كالخبر بمعنى المخبور أى وهو مكروه لكم وقرأ السلمى بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف، ويجوز أن يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز، كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له، ومشقته عليهم، ومنه قوله تعالى (حملته أمه كرها ووضعته كرها) والله أعلم وقال بعضهم: الكره، بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه، وإذا كان بالاكراه فبالفتح.

أما قوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم) ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ (عسى) فعل درج مضارعه وبقى ماضيه فيقال منه، عسيتما وعسيتم قال تعالى (فهل عسيتم) ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول: عسى زيد. كما تقول: قام زيد ومعناه: قرب قال تعالى (قل عسى أن يكون ردف لكم) أى قرب، فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أى قرب قيام زيد.

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه ربما كان الشىء شاقا عليكم فى الحال، وهو سبب للمنافع الجليلة فى المستقبل وبالضد، ولأجله حسن شرب الدواء المر فى الحال لتوقع حصول الصحة فى المستقبل، وحسن تحمل الأخطار فى الأسفار لتوقع حصول الربح فى المستقبل، وحسن تحمل المشاق فى طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة فى الدنيا وفى العقبى، وههنا كذلك وذلك لأن ترك الجهاد وإن كان يفيد فى الحال صون النفس عن خطر القتل، وصون المال عن الانفاق، ولكن فيه أنواع من المضار منها: أن العدو إذا علم ميلكم إلى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم، وإما أن تحتاجوا إلى قتالهم من غير إعداد آلة وسلاح، وهذا يكون كترك مداواة المرض فى أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء، ثم فى آخر الأمر يصير المرء مضطراً إلى تحمل أضعاف تلك النفرة والمشقة، والحاصل أن القتال سبب لحصول الأمن، وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت، ومنها وجدان الغنيمة، ومنها

السرور العظيم بالاستيلاء على الأعداء .

أما ما يتعلق بالدين فكثيرة ، منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم إذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ، ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغنمكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين ، ومنها أن عدوكم إذا رأى جدكم فى دينكم وبذلكم أنفسكم وأموالكم فى طلبه مال بسبب ذلك إلى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للأجر العظيم عند الله ، ومنها أن من أقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان الله ، وما لم يصر الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وأنه لا يضيع أجر المحسنين ، وبأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الإنسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا ، وذلك من أعظم سعادات الإنسان .

فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال من أعداء الله فهو خير كثير وبالضد ، ومعلوم أن الأمرين متى تعارضا فالأكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ (الشر) السوء وأصله من شررت الشيء إذا بسطته ، يقال : شررت اللحم والثوب إذا بسطته ليجف ، ومنه قوله .

وحتى أشرت بالأكف المصاحف

(والشرر) اللهب لانبساطه فعلى هذا (الشر) انبساط الأشياء الضارة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ (عسى) توهم الشك مثل (لعل) وهى من الله تعالى يقين ، ومنهم من قال انها كلمة مطمعة ، فهى لا تدل على حصول الشك للقائل إلا أنها تدل على حصول الشك المستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج إلى التأويل ، أما إن قلنا بأنها بمعنى (لعل) فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة فى قوله تعالى (لعلكم تتقون) قال الخليل (عسى) من الله واجب فى القرآن قال (فعسى الله أن يأتى بالفتح) وقد وجد (وعسى الله أن يأتينى بهم جميعاً) وقد حصل والله أعلم .

أما قوله تعالى (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) فالمقصود منه الترغيب العظيم فى الجهاد وذلك لأن الإنسان إذا اعتقد قصور علم نفسه ، وكمال علم الله تعالى ، ثم علم أنه سبحانه لا يأمر العبد إلا بما فيه خيرته ومصلحته ، علم قطعاً أن الذى أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله ، سواء كان مكروها للطبع أو لم يكن فكأنه تعالى قال : يا أيها العبد اعلم أن علمى أكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتى ولا تلتفت إلى مقتضى طبعك فهذه الآية فى هذا المقام تجرى مجرى قوله تعالى فى جواب الملائكة (إنى أعلم ما لا تعلمون) .

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢١٧»

قوله تعالى ﴿ يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ .

فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا فى أن هذا السائل أكان من المسلمين أو من الكافرين والقائلون بأنه من المسلمين فريقان (الأول) الذين قالوا إنه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة فى المنع من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الأمر بالقتال مقيداً بأن يكون فى غير هذا الزمان وفى غير هذا المكان فدعاهم ذلك إلى أن سألوا النبى صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : أيحل لنا قتالهم فى هذا الشهر وفى هذا الموضع ؟ فنزلت الآية ، فعلى هذا الوجه الظاهر أن هذا السؤال كان من المسلمين .

﴿ الفريق الثانى ﴾ وهم أكثر المفسرين : رووا عن ابن عباس أنه قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الأسدى وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين ، وبعد سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة فى ثمانية رهط ، وكتب له كتابا وعهداً ودفعه إليه ، وأمره أن يفتحه بعد منزلتين ، ويقرأه على أصحابه ، ويعمل بما فيه ، فاذا فيه : أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل ، فترصد بها عير قريش لعلك أن تأتينا منه بخبر ، فقال عبد الله : سمعاً

وطاعة لأمره فقال لأصحابه : من أحب منكم الشهادة فلينطلق معى فانى ماض لأمره ، ومن أحب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف ، فمر عليهم عمرو بن الحضرمى وثلاثة معه . فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم وأوهموا بذلك أنهم قوم عمار ، ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلى وهو أحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو ابن الحضرمى فقتله ، وأسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضجت قريش وقالوا : قد استحل محمد الشهر الحرام ، شهر يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء ، والمسلمون أيضاً قد استبعدوا ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنى ما أمرتكم بالقتال فى الشهر الحرام ، وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله إنا قتلنا ابن الحضرمى ، ثم أمسينا فنظرنا إلى هلال رجب فلا ندرى أفى رجب أصبناه أم فى جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والأسارى ، فنزلت هذه الآية ، فأخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة ، وعلى هذا التقدير فالأظهر أن هذا السؤال إنما صدر عن المسلمين لوجوه (أحدها) أن أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين أما ماقبل هذه الآية فقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) وهو خطاب مع المسلمين وقوله (يسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى) (وثالثها) روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : ما رأيت قوما كانوا خيراً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن فى القرآن منها (يسألونك عن الشهر الحرام) .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن هذا السؤال كان من الكفار قالوا : سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال فى الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكوا به واستحلوا قتاله فيه فأنزل الله تعالى هذه الآية (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) أى يسألونك عن قتال فى الشهر الحرام (قل قتال فيه كبير) ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم دينكم) فبين تعالى أن غرضهم من هذا السؤال أن يقاتلوا المسلمين ثم أنزل الله تعالى بعده قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فصرح فى هذه الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (قتال فيه) خفض على البدل من الشهر الحرام ، وهذا يسمى بدل الاشتمال ، كقولك : أعجبنى زيد علمه ونفعنى زيد كلامه وسرق زيد ماله ، وسلب زيد ثوابه ، قال تعالى (قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود) وقال بعضهم الخفض فى قتال على تكرير العامل والتقدير : يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه ، وهكذا هو فى قراءة ابن مسعود والربيع ، ونظيره قوله تعالى (للذين استضعفوا لمن آمن منهم) وقرأ عكرمة (قتل فيه)

أما قوله تعالى (قل قتال فيه كبير) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (قتال فيه) مبتدأ و (كبير) خبره ، وقوله (قتال) وإن كان نكرة إلا أنه تخصص بقوله (فيه) فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله (كبير) أى عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى (كبرت كلمة تخرج من أفواههم) .

فان قيل : لم نكر القتال فى قوله تعالى (قتال فيه) ومن حق النكرة إذا تكررت أن تجيء باللام حتى يكون المذكور الثانى هو الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثانى غير الأول كما فى قوله تعالى (إن مع العسر يسراً) .

قلنا : نعم ماذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثانى إذن غير الأول والقوم أرادوا بقولهم (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) ذلك القتال المعين الذى أقدم عليه عبد الله بن جحش ، فقال تعالى (قل قتال فيه كبير) وفيه تنبيه على أن القتال الذى يكون كبيراً ليس هو هذا القتال الذى سألتم عنه ، بل هو قتال آخر لأن هذا القتال كان الغرض به نصرة الإسلام وإذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبائر ، إنما القتال الكبير هو الذى يكون الغرض فيه هدم الإسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير فى اللفظين لأجل هذه الدقيقة إلا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه ، وباطنه يكون موافقاً للحق ، وهذا إنما حصل بأن ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ، ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة ، فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لايهتدى إليه إلا أولو الألباب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اتفق الجمهور على أن حكم هذه الآية حرمة القتال فى الشهر الحرام ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل بقى أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال : حلف لى عطاء بالله أنه لا يحل للناس الغزو فى الحرم ، ولا فى الأشهر الحرم ، إلا على سبيل الدفع ، روى جابر قال : لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو فى الشهر الحرام إلا أن يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار فى الشهر الحرام ؟ قال نعم ، قال أبو عبيد : والناس بالثغور اليوم جميعاً على هذا القول يرون الغزو مباحا فى الشهور كلها ، ولم أر أحداً من علماء الشام والعراق ينكره عليهم كذلك حسب قول أهل الحجاز .

والحجة فى إباحته قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وهذه الآية ناسخة لتحريم قتال فى الشهر الحرام . والذى عندى أن قوله تعالى (قل قتال فيه كبير) هذا نكرة فى سياق الإثبات فيتناول فرداً واحداً ، ولا يتناول كل الأفراد ، فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا فى الشهر الحرام ، فلا حاجة إلى تقدير النسخ فيه .

أما قوله تعالى (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله) ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ للنحويين فى هذه الآية وجوه (الأول) قول البصريين وهو الذى اختاره الزجاج ، أن قوله (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه) كلها مرفوعة بالابتداء ، وخبرها قوله (أكبر عند الله) والمعنى : أن القتال الذى سألتم عنه ، وإن كان كبيراً ، إلا أن هذه الأشياء أكبر منه ، فإذا لم تمتنعوا عنها فى الشهر الحرام ، فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع أن له فيه عذراً ظاهراً ، فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعاً فى جمادى الآخرة ، ونظيره قوله تعالى لبنى إسرائيل (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، لم تقولون مالا تفعلون) وهذا وجه ظاهر ، إلا أنهم اختلفوا فى الجر فى قوله (والمسجد الحرام) وذكروا فيه وجهين (أحدهما) أنه عطف على الهاء فى به (والثانى) وهو قول الأكثرين : أنه عطف على (سبيل الله) قالوا : وهو متأكد بقوله تعالى (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام) .

واعترضوا على الوجه الأول بأنه لا يجوز العطف على الضمير ، فإنه لا يقال : مررت به وعمرو ، وعلى الثانى بأن على هذا الوجه يكون تقدير الآية : صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام ، فقوله (عن المسجد الحرام) صلة للصد ، والصلة والموصول فى حكم الشىء الواحد ، فايقاع الأجنبى بينهما لا يكون جائزاً .

(أجيب عن الأول) لم لا يجوز إضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير : وكفر به وبالمسجد الحرام ، والاضمار فى كلام الله ليس بغريب ، ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة (تساءلون به والأرحام) على سبيل الخفض ولو أن حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق ، فاذا قرأ به فى كتاب الله تعالى كان أولى أن يكون مقبولا ، وأما الأكثرون الذين اختاروا القول الثانى قالوا : لا شك أنه يقتضى وقوع الأجنبى بين الصلة والموصول ، والأصل أنه لا يجوز إلا أنا تحملناه هنا لوجهين (الأول) أن الصد عن سبيل الله والكفر به كالشىء الواحد فى المعنى ، فكأنه لا فصل (الثانى) أن موضع قوله (وكفر به) عقيب قوله (والمسجد الحرام) إلا أنه قدم عليه لفرط العناية ، كقوله تعالى (ولم يكن له كفوًا أحد) كان من حق الكلام أن يقال : ولم يكن له أحد كفوًا إلا أن فرط العناية أوجب تقديمه فكذا هنا .

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى هذه الآية ، وهو اختيار الفراء وأبى مسلم الأصفهانى أن قوله تعالى (والمسجد الحرام) عطف بالواو على الشهر الحرام ، والتقدير : يسألونك عن قتال فى الشهر الحرام والمسجد الحرام ، ثم بعد هذا طريقان (أحدهما) أن قوله (قتال فيه) مبتدأ ، وقوله (كبير

وصد عن سبيل الله وكفر به) خبر بعد خبر ، والتقدير : إن قتلا فيه محكوم عليه بأنه كبير وبأنه صد عن سبيل الله ، وبأنه كفر بالله .

﴿ والطريق الثانى ﴾ أن يكون قوله (قتال فيه كبير) جملة مبتدأ وخبر ، وأما قوله (وصد عن سبيل الله) فهو مرفوع بالابتداء ، وكذا قوله (وكفر به) والخبر محذوف لدلالة ماتقدم عليه ، والتقدير : قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ، ونظيره قولك : زيد منطلق وعمرو ، تقديره : وعمرو منطلق ، طعن البصريون فى هذا الجواب فقالوا : أما قولكم تقدير الآية : يسألونك عن قتال فى المسجد الحرام فهو ضعيف لأن السؤال كان واقعاً عن القتال فى الشهر الحرام لا عن القتال فى المسجد الحرام ، وطعنوا فى الوجه الأول بأنه يقتضى أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفراً بالله ، وهو خطأ بالإجماع ، وطعنوا فى الوجه الثانى بأنه لما قال بعد ذلك (وإخراج أهله منه أكبر) أى أكبر من كل ما تقدم فيلزم أن يكون إخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر ، وهو خطأ بالاجماع .

وأقول : للفراء أن يجيب عن الأول بأنه من الذى أخبركم بأنه ماوقع السؤال عن القتال فى المسجد الحرام ، بل الظاهر أنه وقع لأن القوم كانوا مستعظمين للقتال فى الشهر الحرام وفى البلد الحرام وكان أحدهما كالآخر فى القبح عند القوم ، فالظاهر أنهم جمعوهما فى السؤال ، وقولهم على الوجه الأول يلزم أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفراً .

قلنا : يلزم أن يكون قتال فى الشهر الحرام كفراً ونحن نقول به ، لأن النكرة فى الاثبات لا تفيد العموم ، وعندنا أن قتالا واحدا فى المسجد الحرام كفر ، ولا يلزم أن كل قتال كذلك ، وقولهم على الوجه الثانى يلزم أن يكون إخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر ، قلنا : المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة ، وإخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك أنه كفر وهو مع كونه كفراً فهو ظلم لأنه إيذاء للانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق ولا شك أن الشىء الذى يكون ظلما وكفراً ، أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده ، فهذا جملة القول فى تقرير قول الفراء .

﴿ القول الثالث ﴾ فى الآية قوله (قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به) وجه ظاهر ، وهو أن قتالا فيه موصوف بهذه الصفات ، وأما الخفض فى قوله (والمسجد الحرام) فهو واو القسم إلا أن الجمهور ما أقاموا لهذا القول وزنا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه (أحدها) أنه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام (وثانيها) صد للمسلمين من أن يهاجروا إلى الرسول عليه السلام (وثالثها)

صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ، ولقائل أن يقول : الرواية دلت على أن هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر فى قصة عبد الله بن جحش ، وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن ماكان فى معلوم الله تعالى كان كالواقع ، وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل ، مستحقا للعبادة ، قادرا على البعث ، وأما قوله (والمسجد الحرام) فإن عطفناه على الضمير فى (به) كان المعنى : وكفر بالمسجد الحرام ، ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به ، فقد كفروا بما هو السبب فى فضيلته التى بها يتميز عن سائر البقاع ، ومن قال : إنه معطوف على سبيل الله كان المعنى : وصد عن المسجد الحرام ، وذلك لأنهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود .

وأما قوله تعالى (وإخراج أهله منه) فالمراد أنهم أخرجوا المسلمين من المسجد ، بل من مكة ، وإنما جعلهم أهلا له إذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى (وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها) وقال تعالى (ومالهم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون) فأخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن أن يكونوا أولياء المسجد ، ثم إنه تعالى بعد أن ذكر هذه الأشياء حكم عليها بأنها أكبر ، أى كل واحد منها أكبر من قتال فى الشهر الحرام ، وهذا تفريع على قول الزجاج ، وإنما قلنا : إن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد من هذه الأشياء كفر ، والكفر أعظم من القتال (والثانى) أنا ندعى أن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام وهو القتال الذى صدر عن عبد الله بن جحش ، وهو ما كان قاطعاً بوقوع ذلك القتال فى الشهر الحرام ، وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الأشياء منهم فى الشهر الحرام ، فيلزم أن يكون وقوع هذه الأشياء أكبر .

أما قوله تعالى (والفتنة أكبر من القتل) فقد ذكروا فى الفتنة قولين (أحدهما) هى الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين ، وهو عندى ضعيف ، لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك ، فانه تعالى قال (وكفر به أكبر) فحمل الفتنة على الكفر يكون تكراراً ، بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن الفتنة هى ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم ، تارة بالقاء الشبهات فى قلوبهم ، وتارة بالتعذيب ، كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر ، وهذا قول محمد بن إسحق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة عن الامتحان ، يقال : فتنت الذهب بالنار إذا أدخلته فيها لتزيل الغش عنه ، ومنه قوله تعالى (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) أى امتحان لكم لأنه إذا لزمه إنفاق المال فى سبيل الله تفكر فى ولده ، فصار ذلك مانعاً له عن الانفاق ، وقال تعالى (الم أحسب

الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) أى لا يمتحنون فى دينهم بأنواع البلاء ، وقال (وفتناك فتونا) وإنما هو الامتحان بالبلوى ، وقال (ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) والمراد به المحنة التى تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال (إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا) والمراد أنهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم ، وقال (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) وقال (ما أنتم عليه بفاتنين إلا من هو صال الجحيم) وقال (فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة) أى المحنة فى الدين وقال (واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) وقال (ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا) وقال (ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين) والمعنى أن يفتنوا بها عن دينهم فيتزين فى أعينهم ماهم فيه من الكفر والظلم وقال (فستبصر ويبصرون بأيكم المفتون) قيل : المفتون المجنون ، والجنون فتنة ، إذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة فى العقول .

فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هى الامتحان ، وإنما قلنا : إن الفتنة أكبر من القتل لأن الفتنة عن الدين تفضى إلى القتل الكثير فى الدنيا ، وإلى استحقاق العذاب الدائم فى الآخرة ، فصح أن الفتنة أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذى وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمى .

روى أنه لما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية إلى مؤمنى مكة : إذا عيركم المشركون بالقتال فى الشهر الحرام فعيروهم أنتم بالكفر وإخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ، ومنع المؤمنين عن البيت الحرام قال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا) والمعنى ظاهر ، ونظيره قوله تعالى (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ما زال يفعل كذا ، ولا يزال يفعل كذا ، قال الواحدى : هذا فعل لامصدر له ، ولا يقال منه : فاعل ولا مفعول ، ومثاله فى الأفعال كثير نحو (عسى) ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك : ذو ، وما فتىء ، وهلم ، وهاك ، وهات ، وتعال ، ومعنى (لا يزالون) أى يدومون على ذلك الفعل لأن الزوال يفيد النفى فإذا أدخلت عليه : ما ،كان ذلك نفيا للنفى فيكون دليلا على الثبوت الدائم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (حتى يردوكم عن دينكم) أى إلى أن يردوكم وقيل المعنى : ليردوكم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (إن استطاعوا) استبعاد لاستطاعتهم ، كقول الرجل لعدوه : إن ظفرت بى فلا تبق على وهو واثق بأنه لا يظفر به .

ثم قال تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الواحدي قوله (ومن يرتدد) أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف (الثاني) وهو أكثر في اللغة من الإدغام ، وقوله (فيمت) هو جزم بالعطف على (يرتدد) وجوابه (فأولئك حبطت أعمالهم) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لما بين تعالى أن غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ، ذكر بعده وعيداً شديداً على الردة ، فقال (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخره) واستوجب العذاب الدائم في النار .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ظاهر الآية يقتضي أن الارتداد إنما يتفرع عليه الأحكام المذكورة إذا مات المرتد على الكفر ، أما إذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الأحكام ، وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولي وبحث فروعي ، أما البحث الأصولي فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الإيمان والكفر حصول الموافاة ، فالإيمان لا يكون إيمانا إلا إذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفراً إلا إذا مات الكافر عليه ، قالوا : لأن من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الإيمان الظاهر إيمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الأبدي ، ثم بعد كفره يستحق العقاب الأبدي فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال ، وإما أن يقال : إن الطارىء يزيل السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) أن المنافاة حاصلة بين السابق والطارىء ، فليس كون الطارىء مزيلا للسابق أولى من كون السابق دافعاً للطارىء ، بل الثاني أولى لأن الدفع أسهل من الرفع (وثانيها) أن المنافاة إذا كانت حاصلة من الجانبين ، كان شرط طريان الطارىء زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال (وثالثها) أن ثواب الإيمان السابق وعقاب الكفر الطارىء ، إما أن يكونا متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر ، فان تساويا وجب أن يتحابط كل واحد منهما بالآخر ، فحينئذ يبقى المكلف لا من أهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالإجماع ، وإن ازداد أحدهما على الآخر ، فلنفرض أن السابق أزيد ، فعند طريان الطارىء لا يزول إلا ما يساويه ، فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية ، فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال ، لنفرض أن السابق أقل فحينئذ إما أن يكون الطارىء الزائد ، يكون جملة أجزائه مؤثرة في إزالة السابق فحينئذ يجتمع على الأثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال ، وإما أن يكون المؤثر في إزالة السابق بعض أجزاء الطارىء دون البعض ، وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحاً للمثل من غير مرجح وهو محال ، فثبت بما ذكرنا أنه إذا كان مؤمنا ثم كفر ، فذلك الايمان السابق ، وإن كنا نظنه إيمانا إلا أنه ما كان عند الله إيماناً ، فظهر أن الموافاة شرط لكون الايمان إيماناً ، والكفر كفراً ، وهذا هو الذي دلت الآية عليه ، فانها دلت على أن شرط كون الردة موجبة لتلك الأحكام أن يموت

المرتد على تلك الردة .

(أما البحث الفروعى) فهو أن المسلم إذا صلى ثم ارتد ثم أسلم فى الوقت قال الشافعى رحمه الله : لا إعادة عليه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لزمه قضاء ما أدى وكذلك الحج ، حجة الشافعى رضى الله تعالى عنه قوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) شرط فى حبوط العمل أن يموت وهو كافر ، وهذا الشخص لم يوجد فى حقه هذا الشرط ، فوجب أن لا يصير عمله محبطاً ، فان قيل : هذا معارض بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) وقوله (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) لا يقال : حمل المطلق على المقيد واجب .

لأنا نقول : ليس هذا من باب المطلق والمقيد ، فانهم أجمعوا على أن من علق حكما بشرطين ، وعلقه بشرط أن الحكم ينزل عند أيهما وجد ، كمن قال لعبده : أنت حر إذا جاء يوم الخميس ، أنت حر إذا جاء يوم الخميس والجمعة : لا يبطل واحد منهما ، بل إذا جاء يوم الخميس عتق ، ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن فى ملكه ، ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو فى ملكه عتق بالتعليق الأول .

(والسؤال الثانى) عن التمسك بهذه الآية أن هذه الآية دلت على أن الموت على الردة شرط لمجموع الأحكام المذكورة فى هذه الآية ، ونحن نقول به فان من جملة هذه الأحكام : الخلود فى النار وذلك لا يثبت إلا مع هذا الشرط ، وإنما الخلاف فى حبط الأعمال ، وليس فى الآية دلالة على أن الموت على الردة شرط فيه .

(والجواب) أن هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين ، لأن التعليق بشرط وبشرطين إنما يصح لو لم يمكن تعليقه بكل واحد منهما مانعاً من تعليقه بالآخر ، وفى مسألتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثراً فى الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر فى الحبوط أصلا فى شىء من الأوقات ، فعلمنا أن هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد .

(وأما السؤال الثانى) فجوابه أن الآية دلت على أن الردة إنما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة ، وإنما توجب الخلود فى النار بشرط الموت على الردة ، وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط .

أما قوله تعالى (فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أهل اللغة أصل الحبط أن تأكل الإبل شيئاً يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفى الحديث « وإن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا أو يلم » فسمى بطلان الأعمال بهذا لأنه كفساد الشىء بسبب ورود المفسد عليه .

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢١٨»

(المسألة الثانية) المراد من إحباط العمل ليس هو إبطال نفس العمل ، لأن العمل شيء كما وجد فنى وزال ، وإعدام المعدوم محال ، ثم اختلف المتكلمون فيه ، فقال المثبتون للاحباط والتكفير : المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الإيمان السابق ، إما بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبى هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أولا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبى على ، وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد فى كتاب الله هو أن المرتد إذا أتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لأن الآتى بالردة كان يمكنه أن يأتى بدلها بعمل يستحق به ثواباً فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردىء الذى لا يستفيد منه نفعاً بل يستفيد منه أعظم المضار يقال : إنه أحبط عمله أى أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ، ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذى ذكرناه فى تفسير الإحباط ، إما أن يكون حقيقة فى لفظ الاحباط ، وإما أن لا يكون ، فان كان حقيقة فيه وجب المصير إليه ، وإن كان مجازاً وجب المصير إليه ، لأنا ذكرنا الدلائل القاطعة فى مسألة أن الموافاة شرط فى صحة الإيمان ، على أن القول بأن أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال .

(المسألة الثالثة) أما حبوط الأعمال فى الدنيا ، فهو أنه يقتل عند الظفر به ويقاتل إلى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناء حسناً ، وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ، ويجوز أن يكون المعنى فى قوله (حبطت أعمالهم فى الدنيا) أن ما يريدونه بعد الردة من الإضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالإنتقال عن دينهم يبطل كله ، فلا يحصلون منه على شيء لاعزاز الله الإسلام بأنصاره فتكون الأعمال على هذا التأويل مايعملونه بعد الردة ، وأما حبوط أعمالهم فى الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه أن هذه الردة تبطل استحقاقهم الثواب الذى استحقوه بأعمالهم السالفة ، وعند المنكرين لذلك معناه : أنهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعاً فى الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ، ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) .

قوله عز وجل (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) .

فى الآية مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان (الأول) أن عبد الله بن جحش قال : يا رسول الله هب أنه لاعقاب فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجراً وثوابا فنزلت هذه الآية ، لأن عبد الله كان مؤمناً ، وكان مهاجراً ، وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً (والثانى) أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وبين أن تركه سبب الوعيد أتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله) ولا يكاد يوجد وعيد إلا ويعقبه وعد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (هاجروا) أى فارقوا أوطانهم وعشائرهم ، وأصله من الهجر الذى هو ضد الوصل ، ومنه قيل للكلام القبيح : هجر ، لأنه مما ينبغى أن يهجر ، والهاجرة وقت يهجر فيه العمل ، والمهاجرة مفاعلة من الهجرة ، وجاز أن يكون المراد منه أن الاحباب والأقارب هجروه بسبب هذا الدين ، وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب ، فكان ذلك مهاجرة ، وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذى هو المشقة ، ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده إلى جهد آخر فى نصرة دين الله ، كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة ، ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد فى قتال العدو ، وعند فعل العدو ، ومثل ذلك فتصير مفاعلة

ثم قال تعالى (أولئك يرجون رحمة الله) وفيه قولان (الأول) أن المراد منه الرجاء ، وهو عبارة عن ظن المنافع التى يتوقعها ، وأراد تعالى فى هذا الموضع أنهم يطمعون فى ثواب الله وذلك لأن عبد الله بن جحش ماكان قاطعاً بالفوز والثواب فى عمله ، بل كان يتوقعه ويرجوه .

فان قيل : لم جعل الوعد مطلقا بالرجاء ، ولم يقطع به كما فى سائر الآيات ؟ .

قلنا : الجواب من وجوه (أحدها) أن مذهبنا أن الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا ، بل بحكم الوعد ، فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) هب أنه واجب عقلا بحكم الوعد ، ولكنه تعلق بأن لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه لا متيقن ، فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) أن المذكور ههنا هو الايمان ، والهجرة ، والجهاد فى سبيل الله ، ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الأعمال ، وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها ، كما وفقه لهذه الثلاثة ، فلا جرم علقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية أن الله شكك العبد فى هذه المغفرة ، بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد ، مستقصرين أنفسهم فى حق الله تعالى ، يرون أنهم لم يعبدوه حق عبادته ، ولم يقضوا مايلزمهم فى نصرة دينه ، فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء ، كما قال (والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون) .

﴿ القول الثانى ﴾ أن المراد من الرجاء : القطع واليقين فى أصل الثواب ، والظن إنما دخل فى كميته وفى وقته ، وفيه وجوه قررناها فى تفسير قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم)

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

ثم قال تعالى (والله غفور رحيم) أى إن الله تعالى يحقق لهم رجاءهم إذا ماتوا على الإيمان والعمل الصالح ، وأنه غفور رحيم ، غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه ما لم يعلموا ورحمهم .

الحكم الثالث

فى الخمر

قوله عز وجل ﴿ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ﴾ .

اعلم أن قوله (يسألونك عن الخمر والميسر) ليس فيه بيان أنهم عن أى شىء سألوا ، فانه يحتمل أنهم سألوا عن حقيقته وماهيته ، ويحتمل أنهم سألوا عن حل الانتفاع به ، ويحتمل أنهم سألوا عن حل شربه وحرمته إلا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعاً عن الحل والحرمة .

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قالوا : نزلت فى الخمر أربع آيات ، نزل بمكة قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً) وكان المسلمون يشربونها وهى حلال لهم ، ثم إن عمر ومعاذاً ونفراً من الصحابة قالوا : يارسول الله أفتنا فى الخمر ، فانها مذهبة للعقل ، مسلبة للمال ، فنزل فيها قوله تعالى (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) فشربها قوم وتركها آخرون ، ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناساً منهم ، فشربوا وسكروا ، فقام بعضهم يصلى فقرأ : قل ياأيها الكافرون أعبد ماتعبدون ، فنزلت (لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فقل من شربها ، ثم اجتمع قوم من الأنصار وفيهم سعد بن أبى وقاص ، فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الأشعار حتى أنشد سعد شعراً فيه هجاء للانصار ، فضربه أنصارى بلحى بعير فشجه شجة موضحة ، فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر : اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً فنزل (إنما الخمر الميسر) إلى قوله (فهل أنتم منتهون) فقال عمر : انتهينا يارب ، قال القفال رحمه الله : والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قدكانوا ألفوا شرب الخمر ، وكان انتفاعهم بذلك كثيرا ، فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم ، فلاجرم استعمل فى التحريم هذا التدريج ، وهذا الرفق ، ومن

الناس من قال بأن الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ، ثم نزل قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة ، لأن شارب الخمر لا يمكنه أن يصلى إلا مع السكر ، فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمنا ، ثم نزلت آية المائدة فكانت فى غاية القوة فى التحريم ، وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر .

(المسألة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر إلى بيان أن الخمر ماهو ؟ ثم إلى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر .

(أما المقام الأول) فى بيان أن الخمر ماهو ؟ قال الشافعى رحمه الله : كل شرب مسكر فهو خمر ، وقال أبو حنيفة : الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف بالزبد ، حجة الشافعى على قوله وجوه (أحدها) ماروى أبو داود فى سننه : عن الشعبى عن ابن عمر رضى الله عنهما ، قال : نزل تحريم الخمر يوم نزل وهى من خمسة : من العنب ، والتمر ، والحنطة ، والشعير ، والذرة ، والخمر ماخامر العقل ، وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضى الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهى تتخذ من الحنطة والشعير ، كما أنها كانت تتخذ من العنب والتمر ، وهذا يدل على أنهم كانوا يسمونها كلها خمرا (وثانيها) أنه قال : حرمت الخمر يوم حرمت ، وهى تتخذ من هذه الأشياء الخمر ، وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الأنواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضى الله عنه ألحق بها كل ماخامر العقل من شراب ، ولا شك أن عمر كان عالما باللغة ، وروايته أن الخمر اسم لكل ماخامر العقل فغيره .

(الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن من العنب خمرا ، وإن من التمر خمرا ، وإن من العسل خمرا ، وإن من البر خمرا ، وإن من الشعير خمرا» والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح فى أن هذه الأشياء داخلة تحت اسم الخمر فتكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثانى) أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات ، فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت فى الخمر ثابت فيها ، او الحكم المشهور الذى اختص به الخمر هو حرمة الشرب ، فوجب أن يكون ثابتا فى هذه الأشربة ، قال الخطابى رحمه الله : وتخصيص الخمر بهذه الأشياء الخمسة ليس لأجل أن الخمر لا يكون إلا من هذه الخمسة بأعيانها ، وإنما جرى ذكرها خصوصاً لكونها معهودة فى ذلك الزمان ، فكل ماكان فى معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة ، فحكمها حكم هذه الخمسة ، كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكر فى خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا فى غيرها .

(الحجة الثالثة) روى أبو داود أيضاً عن نافع عن ابن عمر ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام» قال الخطابى : قوله عليه السلام «كل مسكر خمر» دل على

وجهين (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ماوجد منه السكر من الأشربة كلها ، والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر ، وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع أن يقال : مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا إما على سبيل أن هذا هو مسماه فى اللغة العربية ، أو على سبيل أن يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما فى الصلاة والصوم وغيرهما .

{ والوجه الآخر } أن يكون معناه أنه كالخمر فى الحرمة ، وذلك لأن قوله هـذا خمر لحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه فى نفسه خمراً فإن قام دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازاً على المشابهة فى الحكم ، الذى هو خاصية ذلك الشىء .

{ الحجة الرابعة } روى أبو داود عن عائشة رضى‌الله عنها أنها قالت : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع ، فقال « كل شراب أسكر فهو حرام » قال الخطابى : البتع شراب يتخذ من العسل ، وفيه إبطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الأنبذة ، وإفساد لقول من قال : إن القليل من المسكر مباح ، لأنه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الأنبذة فأجاب عنه بتحريم الجنس ، فيدخل فيه القليل والكثير منها ، ولو كان هناك تفصيل فى شىء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله .

{ الحجة الخامسة } روى أبو داود عن جابر بن عبد الله ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما أسكر كثيره فقليله حرام » .

{الحجة السادسة} روى أيضاً عن القاسم عن عائشة ، قالت : سمعت رسول الله صلى‌الله عليه وسلم يقول «كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام» قال الخطابى «الفرق» مكيال يسع ستة عشر رطلا ، وفيه أبين البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب .

{ الحجة السابعة } روى أبو داود عن شهر بن حوشب ، عن أم سلمة ، قالت : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر ، قال‌الخطابى : المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر فى الأعضاء ، وهذا لا شك أنه متناول لجميع أنواع الأشربة ، فهذه الاحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر ، وهو حرام .

{ النوع الثانى } من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات ، قال أهل اللغة : أصل هـذا الحرف التغطية ، سمى الخمار خماراً لأنه يغطى رأس المرأة ، والخمر ما واراك من شجر وغيره ، من وهـدة وأكمة ، وخمرت رأس الإناء أى غطيته ، والخامر هو الذى يكتم شهادته ، قال ابن الأنبارى : سميت خمراً لأنها تخامر العقل ، أى تخالطه ، يقال : خامره الداء إذا خالطه ، وأنشد لكثير :

هنيئا مريئا غير داء مخامر

ويقال خامر السقام كبده ، وهذا الذى ذكره راجع إلى الأول ، لأن الشيء إذا خالط الشيء صار بمنزلة الساتر له ، فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر ما يكون ساترا للعقل ، كما سميت مسكرا لأنها تسكر العقل أى تحجزه ، وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمراً إذا ستره للمبالغة ؛ ويرجع حاصله إلى أن الخمر هو السكر ، لأن السكر يغطى العقل ، ويمنع من وصول نوره إلى الأعضاء ، فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر ، فكيف إذا انضافت الأحاديث الكثيرة إليه لا يقال هذا إثبات للغة بالقياس ، وهو غير جائز ، لأنا نقول : ليس هذا إثباتا للغة بالقياس ، بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات ، كما أن أصحاب أبى حنيفة رحمهم الله يقولون إن مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ، ومسمى الصوم هو الإمساك ، ويثبتونه بالاشتقاقات .

(النوع الثالث) من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر ، أن الأمة مجمعة على أن الآيات الواردة فى الخمر ثلاثة ، اثنان منها وردا بلفظ الخمر (أحدهما) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة) وردت فى السكر وهو قوله (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر .

(النوع الرابع) من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذا قالا : يا رسول الله إن الخمر مسلبة للعقل ، مذهبة للمال ، فبين لنا فيه ، فهما إنما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل ، فوجب أن يكون كل ما كان مساويا للخمر فى هذا المعنى إما أن يكون خمرا وإما أن يكون مساويا للخمر فى هذا الحكم .

(النوع الخامس) من الحجة أن الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) ولا شك أن هذه الأفعال معللة بالسكر ، وهذا التعليل يقينى ، فعلى هذا تكون هذه الآية نصا فى أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة ، فاما أن يجب القطع بأن كل مسكر خمر ، وإن لم يكن كذلك فلابد من ثبوت هذا الحكم فى كل مسكر ، وكل من أنصف وترك العناد ، علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية فى إثبات هذا المطلوب حجة أبى حنيفة رحمه الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن ، وما نحن فيه سكر ورزق حسن ، فوجب أن يكون مباحا لأن المنة لا تكون إلا بالمباح .

(والحجة الثانية) ما روى ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند إليها ، وقال : اسقونى ، فقال العباس : ألا أسقيك مما ننبذه فى بيوتنا ؟ فقال : ما تسقى الناس ، فجاءه بقدح من نبيذ فشمه ، فقطب وجهه ورده ، فقال العباس : يا رسول الله أفسدت على

أهل مكة شرابهم ، فقال : ردوا على القدح ، فردوه عليه ، فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب ، وقال : إذا اغتلبت عليكم هذه الأشربة فاقطعوا متنها بالماء .

وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون إلا من الشديد ، ولأن المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ، ولأن اغتلام الشراب شدته ،كاغتلام البعير سكره .

(الحجة الثالثة) التمسك بآثار الصحابة .

(والجواب عن الأول) أن قوله تعالى (تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) نكرة فى الإثبات ، فلم قلتم : إن ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ؟ ثم أجمع المفسرون على أن تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر ، فكانت هذه الثلاثة إما ناسخة ، أو مخصصة لها .

وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا إلى الحموضة ، وطبعه عليه السلام كان فى غاية اللطافة ، فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم ، فلذلك قطب وجهه ، وأيضاً كان المراد بصب الماء فيه إزالة ذلك القذر من الحموضة أو الرائحة ، وبالجملة فكل عاقل يعلم أن الإعراض عن تلك الدلائل التى ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز .

وأما آثار الصحابة فهى متدافعة متعارضة ، فوجب تركها والرجوع إلى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام ، فهذا هو الكلام فى حقيقة الخمر .

(المقام الثانى) فى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الأول) أن الآية دالة على أن الخمر مشتملة على الإثم ، والاثم حرام لقوله تعالى (قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى) فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر (الثانى) أن الاثم قد يراد به العقاب ، وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب ، وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به إلا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال (وإثمهما أكبر من نفعهما) صرح برجحان الاثم والعقاب ، وذلك يوجب التحريم .

فان قيل : الآية لاتدل على أن شرب الخمر إثم ، بل تدل على أن فيه إثما ، فهب أن ذلك الاثم حرام فلم قلتم : إن شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون حراما ؟ .

قلنا : لأن السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر ، فلما بين تعالى أن فيه إثما ، كان المراد أن ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات ، فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ، ومستلزم المحرم محرم ، فوجب أن يكون الشرب محرما ، ومنهم من قال : هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر ، واحتج عليه بوجوه (أحدها) أنه تعالى أثبت فيهما منافع للناس ، والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثانى)

لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة ؟ (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيهما إثما كبيرا فمقتضاه أن ذلك الإثم الكبير يكون حاصلا ماداما موجودين ، فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها فى سائر الشرائع .

(والجواب عن الأول) أن حصول النفع العاجل فيه فى الدنيا لايمنع كونه محرما ، ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتهما لأن صدق الخاص يوجب صدق العام .

(والجواب عن الثانى) أنا روينا عن ابن عباس أنها نزلت فى تحريم الخمر ، والتوقف الذى ذكرته غير مروى عنهم ، وقد يجوز أن يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو آكد من هذه الآية فى التحريم ، كما التمس إبراهيم صلوات الله عليه مشاهدة إحياء الموتى ليزداد سكونا وطمأنينة .

(والجواب عن الثالث) أن قوله (فيهما إثم كبير) إخبار عن الحال لا عن الماضى ، وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم فى ذلك الزمان ، وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الأمة فهذا تمام الكلام فى هذا الباب .

(المسألة الثالثة) فى حقيقة الميسر فنقول : الميسر القمار ، مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما ، يقال يسرته إذا قمرته ، واختلفوا فى اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل : اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب ، كانوا يقولون : يسروا لنا ثمن الجزور ، أو من اليسار لأنه سبب يساره ، وعن ابن عباس : كان الرجل فى الجاهلية يخاطر على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة : الميسر من التجزئة والاقتسام ، يقال : يسروا الشىء ، أى اقتسموه ، فالجزور نفسه يسمى ميسراً لأنه يجزأ أجزاء ، فكأنه موضع التجزئة ، والياسر الجازر ، لأنه يجزىء لحم الجزور ، ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور : إنهم ياسرون لأنهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور (وثالثها) قال الواحدى : إنه من قولهم : يسر لى هذا الشىء ييسر يسرا وميسراً إذا وجب ، والياسر الواجب بسبب القداح ، هذا هو الكلام فى اشتقاق هذه اللفظة .

وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف : كانت لهم عشرة قداح ، وهى الأزلام والأقلام الفذ ، والتوأم ، والرقيب ، والحلس ، بفتح الحاء وكسر اللام ، وقيل بكسر الحاء وسكون اللام ، والمسبل ، والمعلى ، والنافس ، والمنيح ، والسفيح ، والوغد ، لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء ، وقيل : ثمانية وعشرين جزءا إلا ثلاثة ، وهى : المنيح والسفيح ، والوغد ، ولبعضهم فى هذا المعنى شعر :

لى فى الدنيا سهام ليس فيهن ربيح
وأساميهن وغد وسفيح ومنيح

فللفذ سهم ، وللتوأم سهمان ، والرقيب ثلاثة ، وللحلس أربعة ، وللنافس خمسة ، وللمسبل

ستة ، والمعلى سبعة ، يجعلونها فى الربابة ، وهى الخريطة ويضعونها على يد عدل ، ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الأنصباء أخذ النصب الموسوم به ذلك القدح ، ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئا ، وغرم ثمن الجزور كله ، وكانوا يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء ، ولا يأكلون منها ، ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم .

(المسألة الرابعة) اختلفوا فى أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين ، أو هو اسم لجميع أنواع القمار ، روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « إياكم وهاتين الكعبتين فانهما من ميسر العجم » وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء : كل شىء فيه خطر فهو من الميسر ، حتى لعب الصبيان بالجوز ، وأما الشطرنج فروى عن على عليه السلام أنه قال : النرد والشطرنج من الميسر ، وقال الشافعى رضى الله عنه : إذا خلا الشطرنج عن الرهان ، واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان ، لم يكن حراماً ، وهو خارج عن الميسر ، لأن الميسر ما يوجب دفع المال ، أو أخذ مال ، وهذا ليس كذلك ، فلا يكون قمارا ولا ميسراً ، والله أعلم ، أما السبق فى الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر ، وشرحه مذكور فى كتاب السبق والرمى من كتب الفقه .

(المسألة الخامسة) الاثم الكبير ، فيه أمور (أحدها) أن عقل الإنسان أشرف صفاته ، والخمر عدو العقل ، وكل ما كان عدو الأشرف فهو أخس ، فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور ، وتقريره أن العقل إنما سمى عقلا لأنه يجرى مجرى عقال الناقة ، فان الإنسان إذا دعاه طبعه إلى فعل قبيح ، كان عقله مانعاً له من الاقدام عليه ، فاذا شرب الخمر بقى الطبع الداعى إلى فعل القبائح خالياً عن العقل المانع منها ، والتقريب بعد ذلك معلوم ، ذكر ابن أبى الدنيا أنه مر على سكران وهو يبول فى يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضىء ، ويقول : الحمد لله الذى جعل الاسلام نوراً والماء طهورا ، وعن العباس بن مرداس أنه قيل له فى الجاهلية : لم لا تشرب الخمر فانها تزيد فى جراءتك ؟ فقال : ما أنا بآخذ جهلى بيدى فأدخله جوفى ، ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيههم (وثانيها) ماذكره الله تعالى من إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) أن هذه المعصية من خواصها أن الإنسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ، ومواظبته عليها أتم كان الميل إليها أكثر وقوة النفس عليها أقوى ، بخلاف سائر المعاصى ، مثل الزانى إذا فعل مرة واحدة فترت رغبته فى ذلك العمل ، وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرته أتم ، بخلاف الشرب ، فانه كلما كان إقدامه عليه أكثر ، كان نشاطه أكثر ، ورغبته فيه أتم ، فاذا واظب الإنسان عليه صار الإنسان غرقا فى اللذات البدنية ، معرضا عن تذكر الآخرة والمعاد ، حتى يصير من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وبالجملة فالخمر يزيل العقل ، وإذا زال العقل

حصلت القبائح بأسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « الخمر أم الخبائث » وأما الميسر فالاثم فيه أنه يفضى إلى العداوة ، وأيضاً لما يجرى بينهم من الشتم والمنازعة وأنه أكل مال بالباطل وذلك أيضاً يورث العداوة ، لأن صاحبه إذا أخذ ماله مجاناً أبغضه جداً ، وهو أيضاً يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة ، وأما المنافع المذكورة فى قوله تعالى (ومنافع للناس) فمنافع الخمر أنهم كانوا يتغالون بها إذا جلبوها من النواحى ، وكان المشترى إذا ترك المماكسة فى الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة ، فكان تكثر أرباحهم بذلك السبب ، ومنها أنه يقوى الضعيف ويهضم الطعام ويعين على الباه ، ويسلى المحزون ، ويشجع الجبان ، ويسخى البخيل ويصفى اللون ، وينعش الحرارة الغريزية ويزيد فى الهمة والاستعلاء[1] ومن منافع الميسر : التوسعة على ذوى الحاجة لأن من قمر لم يأكل من الجزور ، وإنما كان يفرقه فى المحتاجين وذكر الواقدى أن الواحد منهم كان ربما قمر فى المجلس الواحد مائة بعير ، فيحصل له مال من غير كد وتعب ، ثم يصرفه إلى المحتاجين ، فيكتسب منه المدح والثناء .

﴿المسألة السادسة﴾ قرأ حمزة والكسائى (كثير) بالثاء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقوطة من تحت حجة حمزة والكسائى ، أن الله وصف أنواعا كثيرة من الاثم فى الخمر والميسر وهو قوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر) فذكر أعداداً من الذنوب فيهما ولأن النبى صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر ، وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما ، ولأن الاثم فى هذه الآية كالمضاد للمنافع لأنه قال : فيهما إثم ومنافع ، وكما أن المنافع أعداد كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كأنه قال : فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين أن المبالغة فى تعظيم الذنب إنما تكون بالكبر لا بكونه كثيراً يدل عليه قوله تعالى (كبائر الاثم ، وكبائر ما تنهون عنه ، إنه كان حوبا كبيراً) وأيضاً القراء اتفقوا على قوله (وإثمهما أكبر) بالباء المنقوطة من تحت ، وذلك يرجح ما قلناه .

---

(١) قول الفخر رحمه الله تعالى فى شرب الخمر : أنه يقوى الضعيف ، ويهضم الطعام ، ويعين على الباه ، ويسلى المحزون ويشجع الجبان ، ويسخى البخيل ، ويصفى اللون ، وينعش الحرارة الغريزية ، ويزيد فى الهمة والاستعلاء ، هو قول عجيب لا يصدر من لبيب ولو كان فيها من المزايا بعض ما ذكر : لما منعنا الله تعالى عنها ، وأحرمنا منها ، ولم ينهنا تعالى إلا عما فيه فساد الدين والبدن ، فله الحمد على أمره ونهيه ، وتحريمه وتحليله ! .

والخمر : كما يشهد بذلك العقل والطب ، تضعف القوى ، وتعسر الهضم ، وتتلف المعدة ، وتضعف الباه ، وإن دل ظاهرها على إقشاع الحزن ، فهى جالبة الهم والغم والكدر ، وتورث الشجاع الجبن والخور ، وتحض الكريم على البخل ، وتفسد الدم وتكدر اللون وتظهر غضون الوجه ، وهى فى جملتها مبعث لسائر الشرور والفجور والخصال الذميمة .

أما تأويل قوله تعالى (ومنافع للناس) فهو خاص بالمنافع الدنيوية الفانية والربح التجارى الزائل : انتهى مصححه .

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ «٢١٩» فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

الحكم الرابع

فى الإنفاق

قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة) .

اعلم أن هذا السؤال قد تقدم ذكره فأجيب عنه بذكر المصرف وأعيد ههنا فأجيب عنه بذكر الكمية ، قال القفال : قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا ؟ فيقول : هو رجل من مذهبه كذا ، ومن خلقه كذا إذا عرفت هذا فنقول : كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الإنفاق ويدلان على عظيم ثوابه ، سألوا عن مقدار ما كلفوا به ، هل هو كل المال أو بعضه ، فأعلمهم الله أن العفو مقبول ، وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله : أصل العفو فى اللغة الزيادة ، قال تعالى (خذ العفو) أى الزيادة ، وقال أيضاً (حتى عفوا) أى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال : العفو ما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال : خذ ما عفا لك ، أى ما تيسر ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعاً إلى التيسر والتسهيل ، قال عليه الصلاة والسلام « عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا ربع عشر أموالكم » معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ، ويقال : أعفى فلان فلانا بحقه إذا أوصله إليه من غير إلحاح فى المطالبة ، وهو راجع إلى التخفيف ويقال : أعطاه كذا عفوا صفوا ، إذا لم يكدر عليه بالأذى ، ويقال : خذ من الناس ما عفا لك أى ما تيسر ، ومنه قوله تعالى (خذ العفو) أى ما سهل لك من الناس ، ويقال للأرض السهلة : العفو وإذا كان العفو هو التيسير فالغالب أن ذلك إنما يكون فيما يفضل عن حاجة الإنسان فى نفسه وعياله ومن تلزمه مؤنتهم فقول من قال : العفو هو الزيادة راجع إلى التفسير الذى ذكرناه وجملة التأويل أن الله تعالى أدب الناس فى الإنفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا اخوان الشياطين) وقال (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وقال (والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقال صلى الله عليه وسلم « إذا كان عند أحدكم شىء فليبدأ بنفسه ، ثم بمن يعول وهكذا وهكذا » وقال

عليه الصلاة والسلام «خير الصدقة ما أبقت غنى ولا يلام على كفاف» وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال : يا رسول الله خذها صدقة فو الله لا أملك غيرها ، فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم أتاه من بين يديه ، فقال : هاتها مغضباً فأخذها منه ، ثم حذفه بها حيث لو أصابته لأوجعته ، ثم قال : يأتيني أحدكم بماله لا يملك غيره ، ثم يجلس يتكفف الناس إنما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يحبس لأهله قوت سنة ، وقال الحكماء : الفضيلة بين طرفي الإفراط والتفريط ، فالإنفاق الكثير هو التبذير ، والتقليل جداً هو التقتير ، والعدل هو الفضيلة وهو المراد من قوله (قل العفو) ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة ، وشرع النصارى على المسامحة التامة ، وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط في كل هذه الأمور ، فلذلك كان أكمل من الكل .

(المسألة الثانية) قرأ أبو عمرو (العفو) بضم الواو والباقون بالنصب ، فمن رفع جعل (ذا) بمعنى (الذي) وينفقون صلته كأنه قال : ما الذي ينفقون ؟ فقال : هو العفو ومن نصب كان التقدير : ما ينفقون وجوابه : ينفقون العفو .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن المراد بهذا الإنفاق هو الإنفاق الواجب أو التطوع ، أما القائلون بأنه هو الإنفاق الواجب ، فلهم قولان (الأول) قول أبي مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الإجمال ، وأما تفاصيلها فمذكورة في السنة (الثاني) أن هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ، ثم ينفقوا الباقي ، ثم صار هذا منسوخاً بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة .

(القول الثاني) أن المراد من هذا الإنفاق هو الإنفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بأنه لو كان مفروضاً لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه إلى رأي المخاطب علمنا أنه ليس بفرض .

وأجيب عنه : بأنه لا يبعد أن يوجب الله شيئاً على سبيل الإجمال ، ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر .

أما قوله (كذلك يبين الله لكم الآيات) فمعناه أني بينت لكم الأمر فيما سألتم عنه من وجوه الإنفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم في مستأنف أيامكم جميع ما تحتاجون .

وقوله (لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) فيه وجوه (الأول) قال الحسن : فيه تقديم وتأخير ، والتقدير : كذلك يبين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثاني) (كذلك يبين الله لكم الآيات) فيعرفكم أن الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٢٠»

فاذا تفكرتم فى أحوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم أن إنفاق المال فى وجوه الخير لأجل الآخرة وإمساكه لأجل الدنيا فتتفكرون فى أمر الدنيا والآخرة وتعلمون أنه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا .

واعلم أنه لما أمكن إجراء الكلام على ظاهره كما قررناه فى هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وأنه لا يجوز .

الحكم الخامس

فى اليتامى

قوله تعالى ﴿ ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم ﴾.

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعاً فى مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ، ثم إن الله تعالى أنزل قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) وأنزل فى الآيات (وإن خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء) وقوله (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللآتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن ، والمستضعفين من الولدان ، وأن تقوموا لليتامى بالقسط ، وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما) وقوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى ، والمقاربة من أموالهم ، والقيام بأمورهم ، فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم ، فثقل ذلك على الناس ، وبقوا متحيرين إن خالطوهم وتولوا أمر أموالهم ، استعدوا الوعيد الشديد ، وإن تركوا وأعرضوا عنهم ، اختلت معيشة اليتامى ، فتحير القوم عند ذلك .

ثم ههنا يحتمل أنهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ، يحتمل أن السؤال كان فى قلبهم ، وأنهم

تمنوا أن يبين الله لهم كيفية الحال فى هذا الباب ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ويروى أنه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى ، واجتنبوا مخالطتهم فى كل شىء ، حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شىء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد ، وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين ، فقال عبد الله بن رواحة : يا رسول الله ما لكلنا منازل تسكنها الأيتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم ، فنزلت هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (قل إصلاح لهم خير) فيه وجوه (أحدها) قال القاضى : هذا الكلام يجمع النظر فى صلاح مصالح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما ، لكى ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنع أعظم تأثيرا فيه من إصلاح حاله بالتجارة ، ويدخل فيه أيضاً إصلاح ماله كى لا تأكله النفقة من جهة التجارة ، ويدخل فيه أيضاً معنى قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب) ومعنى قوله (خير) يتناول حال المتكفل ، أى هذا العمل خير له من أن يكون مقصراً فى حق اليتيم ، ويتناول حال اليتيم أيضاً ، أى هذا العمل خير لليتيم من حيث أنه يتضمن صلاح نفسه ، وصلاح ماله ، فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى .

فان قيل : ظاهر قوله (قل إصلاح لهم خير) لا يتناول إلا تدبير أنفسهم دون مالهم .

قلنا : ليس كذلك لأن ما يؤدى إلى إصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون إصلاحا له ، فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر ، وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة فى هذا الموضع (وثانيها) قول من قال : الخير عائد إلى الولى ، يعنى إصلاح أموالهم من غير عوض ولا أجرة خير للولى وأعظم أجراً له ، (والثالث) أن يكون الخير عائداً إلى اليتيم ، والمعنى أن مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والإعراض عن مخالطتهم ، والقول الأول أولى ، لأن اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ، ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز ، فوجب حمله على الخيرات العائدة إلى الولى ، وإلى اليتيم فى إصلاح النفس ، وإصلاح المال ، وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة ، فينبغى أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير فى الدنيا والآخرة لنفسه ، واليتيم فى ماله وفى نفسه ، فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية .

أما قوله تعالى (وإن تخالطوهم فاخوانكم) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ، ومنه يقال للجماع : الخلاط ويقال : خولط الرجل إذا جن ، والخلاط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى تفسير الآية وجوه (أحدها) المراد : وإن تخالطوهم فى الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم ، والمعنى : أن القوم ميزوا طعامه عن طعام أنفسهم ، وشرابه عن شراب أنفسهم ومسكنه عن مسكن أنفسهم ، فالله تعالى أباح لهم خلط الطعامين والشرابين ، والاجتماع

في المسكن الواحد ، كما يفعله المرء بمال ولده ، فان هذا أدخل في حسن العشرة والمؤالفة ، والمعنى وإن تخالطوهم بما لا يتضمن إفساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون المراد بهذه المخالطة أن ينتفعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنياً أو فقيراً ، ومنهم من قال : إذا كان القيم غنياً لم يأكل من ماله لأن ذلك فرض عليه وطلب الأجرة على العمل الواجب لا يجوز ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) وأما إن كان القيم فقيراً فقالوا إنه يأكل بقدر الحاجة ويرده إذا أيسر ، فإن لم يوسر تحلله من اليتيم ، وروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال : أنزلت نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولي اليتيم : إن استغنيت استعففت ، وإن افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت ، وعن مجاهد أنه إذا كان فقيراً وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه .

(القول الثالث) أن يكون معنى الآية إن يخلطوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي .

(والقول الرابع) وهو اختيار أبي مسلم : أن المراد بالخلط المصاهرة في النكاح ، على نحو قوله (وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا) وقوله عز من قائل (ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء) قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله (وثانيها) أن الشركة داخلة في قوله (قل إصلاح لهم خير) والخلط من جهة النكاح ، وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك ، فحمل الكلام في هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى (فاخوانكم) يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط ، لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحراه إذا كان مسلما ، فوجب أن تكون الإشارة بقوله (فاخوانكم) إلى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) فكان المعنى أن المخالطة المندوب إليها إنما هي في اليتامى الذين هم لكم إخوان بالإسلام فهم الذين ينبغي أن تناكحوهم لتأكيد الألفة ، فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك .

(المسألة الثالثة) قوله (فاخوانكم) أي فهم إخوانكم ، قال الفراء : ولو نصبته كان صواباً ، والمعنى فاخوانكم تخالطون .

أما قوله (والله يعلم المفسد من المصلح) فقيل : المفسد لأموالهم من المصلح لها ، وقيل : يعلم ضمائر من أراد الإفساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح ، يعني : إنكم إذا أظهرتم من أنفسكم إرادة الإصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم ، وهذا تهديد عظيم ، والسبب أن اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه ، وليس له

أحد يراعيها فكأنه تعالى قال : لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه فأنا ذلك المتكفل وأنا المطالب لوليه ، وقيل : والله يعلم المصلح الذى يلى من أمر اليتيم مايجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذى لا يلى من إصلاح أمر اليتيم مايجوز له بسببه الانتفاع بماله ، فاتقوا أن تتناولوا من مال اليتيم شيئاً من غير إصلاح منكم لماله .

أما قوله تعالى (ولو شاء الله لأعنتكم) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « الإعنات » الحمل على مشقة لا تطاق يقال : أعنت فلان فلانا إذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا إذا لبس عليه فى سؤاله ، وعنت العظم المجبور إذا انكسر بعد الجبر وأصل (العنت) من المشقة ، وأكمة عنوت إذا كانت شاقة كدوداً ، ومنه قوله تعالى (عزيز عليه ما عنتم) أى شديد عليه ما شق عليكم ، ويقال أعنتنى فى السؤال أى شدد على وطلب عنتى وهو الإضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس : لو شاء الله لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقاً وقال عطاء : ولو شاء الله لأدخل عليكم المشقة كما أدخلتم على أنفسكم ولضيق الأمر عليكم فى مخالطتهم ، وقال الزجاج : ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج الجبائى بهذه الآية ، فقال : إنها تدل على أنه تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه ، لأن قوله (ولو شاء الله لأعنتكم) يدل على أنه تعالى لم يفعل الإعنات والضيق فى التكليف ، ولو كان مكلفاً بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الإعنات وحد الضيق .

واعلم أن وجه هذا الاستدلال أن كلمة (لو) تفيد انتفاء الشىء لا نتفاء غيره ، ثم سألوا أنفسهم بأن هذه الآية وردت فى حق اليتيم ، وأجابوا عنه بأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضاً فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الإصلاح ، لأن هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الإصلاح وإذا كان كذلك فكيف يجوز أن يقول تعالى فيه خاصة (ولو شاء الله لأعنتكم) مع أنه كلفه بما لا يقدر عليه ، ولا سبيل له إلى فعله ، وأيضاً فالإعنات لا يصح إلا فيمن يتمكن من الشىء فيشق عليه ويضيق ، فأما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه ، وعند الخصم الولى إذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد ، وإذا لم يقدر على الفساد لايصح أن يقال فيه (ولو شاء الله لأعنتكم) .

(والجواب عنه) المعارضة بمسألة العلم والداعى والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج الكعبى بهذه الآية على أنه تعالى قادر على خلاف العدل ، لأنه لو امتنع وصفه بالقدرة على الإعنات ما جاز أن يقول (ولو شاء الله لأعنتكم) وللنظام أن يجيب بأن هذا معلق على مشيئة الإعنات ، فلم قلتم بأن هذه المشيئة ممكنة الثبوت فى حقه تعالى ، والله أعلم .

وَلَا تَنْكِحُوا ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدْعُو إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ «٢٢١»

الحكم السادس

فيما يتعلق بالنكاح

قوله تعالى ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون ﴾ .

اعلم أن هذه الآية نظير قوله (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) وقرىء بضم التاء ، أى لاتزوجوهن وعلى هذه القراءة لايزوجونهن .

واعلم أن المفسرين اختلفوا فى أن هذه الآية ابتداء حكم وشرع ، أو هو متعلق بما تقدم ، فالأكثرون على أنه ابتداء شرع فى بيان مايحل ويحرم ، وقال أبو مسلم : بل هو متعلق بقصة اليتامى ، فانه تعالى لما قال (وإن تخالطوهم فاخوانكم) وأراد مخالطة النكاح عطف عليه مايبعث على الرغبة فى اليتامى ، وأن ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة فى المشركات ، وبين أن أمة مؤمنة خير من مشركة وإن بلغت النهاية فيما يقتضى الرغبة فيها ، ليدل بذلك على مايبعث على التزوج باليتامى ، وعلى تزويج الأيتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر فى صلاحهم وصلاح أموالهم ، وعلى الوجهين حكم الآية لايختلف ، ثم فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ روى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبى مرثد حليفاً لبنى هاشم إلى مكة ليخرج أناسا من المسلمين بها سراً ، فعندقدومه جاءته امرأته يقال لها عناق خليلة له فى الجاهلية ، أعرض عنه عند الإسلام ، فالتمست الخلوة ، فعرفها أن الإسلام يمنع من ذلك ، ثم وعدها أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها ، فلما انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى فى أمر عناق ، وسأله هل يحل له التزوج بها فأنزل الله تعالى

هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلف الناس فى لفظ النكاح ، فقال أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله : إنه حقيقة فى العقد ، واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام « لا نكاح إلا بولى وشهود » وقف النكاح على الولى والشهود ، والمتوقف على الولى والشهود هو العقد لا الوطء ، (والثانى) قوله عليه الصلاة والسلام « ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح » دل الحديث على أن النكاح كالمقابل للسفاح ، ومعلوم أن السفاح مشتمل على الوطء ، فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى (وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم) ولا شك أن لفظ (أنكحوا) لا يمكن حمله إلا على العقد (ورابعها) قول الأعشى ، أنشده الواحدى فى البسيط .

فلا تقربن من جارة إن سرها عليك حرام فانكحن أو تأبما

وقوله (فانكحن) لا يحتمل إلا الأمر بالعقد ، لأنه قال « لا تقربن جارة » يعنى مقاربتها على الطريق الذى يحرم فاعقد وتزوج وإلا فتأيم وتجنب النساء ، وقال الجمهور من أصحاب أبى حنيفة : أنه حقيقة فى الوطء ، واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) نفى الحل ممتد إلى غاية النكاح ، والنكاح الذى تنتهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام « لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك » فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسـلام « ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون » أثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) أن النكاح فى اللغة عبارة عن الضم والوطء ، يقال : نكح المطر الأرض إذا وصل إليها ، ونكح النعاس عينه ، وفى المثل أنكحنا الفرا فسترى ، وقال الشاعر :

التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطى دجلة البقرا

وقال المتنبى :

أنكحت صم حصاها خف يعملة تغشمرت بى إليك السهل والجبلا

ومعلوم أن معنى الضم والوطء فى المباشرة أتم منه فى العقد ، فوجب حمله عليه ، ومن الناس من قال : النكاح عبارة عن الضم ، ومعنى الضم حاصل فى العقد وفى الوطء ، فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا ، قال ابن جنى : سألت أبا على عن قولهم : نكح المرأة ، فقال : فرقت العرب فى الاستعمال فرقا لطيفاً حتى لا يحصل الإلتباس ، فاذا قالوا : نكح فلان فلانة : أرادوا أنه تزوجها وعقد عليها ، وإذا قالوا : نكح امرأته أو زوجته ، لم يريدوا غير المجامعة ، لأنه إذا ذكر أنه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد ، فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة ، فهذا تمام ما فى هذا

هذا اللفظ من البحث ، وأجمع المفسرون على أن المراد من قوله (ولا تنكحوا) فى هذه الآية أى لا تعقدوا عليهن عقد النكاح .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى أن لفظ (المشرك) هل يتناول الكفار من اهل الكتاب ، فأنكر بعضهم ذلك ، والأكثرون من العلماء على أن لفظ (المشرك) يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ، ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله) ثم قال فى آخر الآية (سبحانه عما يشركون) وهذه الآية صريحة فى أن اليهودى والنصرانى مشرك (وثانيها) قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) دلت هذه الآية على أن ماسوى الشرك قد يغفره الله تعالى فى الجملة فلو كان كفر اليهودى والنصرانى ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفر الله تعالى فى الجملة ، ولما كان كان ذلك باطلا علمنا أن كفرهما شرك (وثالثها) قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) فهذا التثليث إما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة ، أو لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة ، والأول باطل ، لأن المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادراً ومن كونه حيا ، وإذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لابد من الاعتراف بها ، كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الإسلام ، فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ، ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى إنما كفرهم لأنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقله ، ولذلك فانهم جوزوا فى أقنوم الكلمة أن يحل فى عيسى ، وجوزوا فى أقنوم الحياة أن يحل فى مريم ولولا أن هذه الأشياء المسماة عندهم بالأقانيم ذوات قائمة بأنفسها ، لما جوزوا عليها الانتقال من ذات إلى ذات ، فثبت أنهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك ، وقول باثبات الآلهة ، فكانوا مشركين ، وإذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك ؛ وجب أن يكون اليهودى كذلك ضرورة أنه لا قائل بالفرق (ورابعها) ماروى أنه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال : إذا لقيت عدداً من المشركين فادعهم إلى الإسلام ، فان أجابوك فاقبل منهم ، وإن أبوا فادعهم إلى الجزية وعقد الذمة ، فان أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك ، فدل على أن الذمى يسمى بالمشرك (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الأصم فقال : كل من جحد رسالته فهو مشرك ، من حيث إن تلك المعجزات التى ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر ، وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى ، بل كانوا يضيفونها إلى الجن والشياطين ، لأنهم كانوا يقولون فيها : إنها سحر وحصلت من الجن والشياطين ، فالقوم قد أثبتوا شريكا لله سبحانه فى خلق هذه الأشياء الخارجة عن قدرة البشر ، فوجب القطع بكونهم مشركين لأنه لامعنى للاله إلا من كان قادراً على خلق هذه الأشياء ، واعترض القاضى فقال : إنما يلزم هذا إذا سلم اليهودى أن ماظهر على يد محمد صلى الله عليه

وسلم من الأمور الخارجة عن قدرة البشر ، فعند ذلك إذا أضافه إلى غير الله تعالى كان مشركا ، أما إذا أنكر ذلك وزعم أن ماظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس مايقدر العباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب ذلك إلى غير الله تعالى .

(والجواب) أنه لا اعتبار باقراره أن تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا ، إنما الاعتبار يدل على أن ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر ، فمن نسب ذلك إلى غير الله تعالى كان مشركا ، كأن إنسانا لو قال : إن خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات إلى الأفلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا ، فهذا مجموع ما يدل على أن اليهودى والنصرانى يدخلان تحت اسم المشرك ، واحتج من أباه بأن الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين فى الذكر ، وذلك يدل على أن أهل الكتاب لايدخلون تحت اسم المشرك ، وإنما قلنا أنه تعالى فصل لقوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) وقال أيضاً (مايود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين) وقال (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) فنى هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر ، وذلك يوجب التغاير .

(والجواب) أن هذا مشكل بقوله تعالى (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وبقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) فان قالوا إنما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة فى ذلك الوصف المذكور ، قلنا : فهنا أيضاً إنما خص عبدة الأوثان فى هذه الآيات بهذا الإسم تنبيها على كمال درجتهم فى هذا الكفر ، فهذا جملة مافى هذه المسألة ثم اعلم أن القائلين بأن اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم : وقوع هذا الإسم عليهم من حيث اللغة لما بينا أن اليهود والنصارى قائلون بالشرك ، وقال الجبائى والقاضى هذا الإسم من جملة الأسماء الشرعية ، واحتجا على ذلك بأنه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك ، وقد كان فى الكفار من لايثبت إلهاً أصلا أو كان شاكا فى وجوده ، أو كان شاكا فى وجود الشريك ، وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا البعث والقيامة ، فلا جرم كان منكراً للبعثة والتكليف ، وماكان يعبد شيئاً من الأوثان ، والذين كانوا يعبدون الأوثان فيهم من كانوا يقولون : إنها شركاء الله فى الخلق وتدبير العالم ، بل كانوا يقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت أن الأكثرين منهم كانوا مقرين بأن إله العالم واحد وأنه ليس له فى الإلهية معين فى خلق العالم وتدبيره وشريك ونظير إذا ثبت هذا ظهر أن وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الأسماء اللغوية ، بل من الأسماء الشرعية ، كالصلاة والزكاة وغيرهما ، وإذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الإسم ، فهذا جملة الكلام فى هذه المسألة

وبالله التوفيق .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الذين قالوا : إن اسم المشرك لايتناول إلا عبدة الأوثان قالوا : إن قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) نهى عن نكاح الوثنية ، أما الذين قالوا : إن اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا : ظاهر قوله تعالى (ولاتنكحوا المشركات) يدل على أنه لايجوز نكاح الكافرة أصلا ، سواء كانت من أهل الكتاب أولا ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثرون من الأئمة قالوا إنه يجوز للرجل أن يتزوج بالكتابية ، وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادى وهو أحد الأئمة الزيدية أن ذلك حرام ، حجة الجمهور قوله تعالى فى سورة المائدة (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه : من آمن بعد أن كان من أهل الكتاب ؟ .

قلنا : هذا لايصح من قبل أنه تعالى أولا أحل المحصنات من المؤمنات ، وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ، ومن كن على الإيمان من أول الأمر ، ولأن قوله (من الذين أوتوا الكتاب) يفيد حصول هذا الوصف فى حال الإباحة ، ومما يدل على جواز ذلك ما روى أن الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات ، وما ظهر من أحد منهم إنكار على ذلك ، فكان هذا إجماعا على الجواز .

نقل أن حذيفة تزوج بيهودية أو نصرانية ، فكتب إليه عمر أن خل سبيلها ، فكتب إليه : أتزعم أنها حرام ؟ فقال : لا ولكننى أخاف .

وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا » ويدل عليه أيضا الخبر المشهور ، وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال فى المجوس « سنوا بهم سنة أهل الكتاب ، غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم » ولولم يكن نكاح نسائهم جائزاً لكان هذا الإستثناء عبثاً ، واحتج القائلون بأنه لايجوز بأمور (أولها) أن لفظ المشرك يتناول الكتابية على مابيناه فقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) صريح فى تحريم نكاح الكتابية ، والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر ، فوجب المصير إليه ، ثم قالوا : وفى الآية مايدل على تأكيد ما ذكرناه وذلك لأنه تعالى قال فى آخر الآية (أولئك يدعون إلى النار) والوصف إذا ذكر عقيب الحكم ، وكان الوصف مناسباً للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال : حرمت عليكم نكاح المشركات لأنهن يدعون إلى النار وهذه العلة قائمة فى الكتابية ، فوجب القطع بكونها محرمة .

﴿ والحجة الثانية ﴾ لهم : أن ابن عمر سئل عن هذه المسألة فتلا آية التحريم وآية التحليل ، ووجه الاستدلال أن الأصل فى الابضاع الحرمة ، فلما تعارض دليل الحرمة تساقطا ، فوجب بقاء

حكم الأصل ، وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الأختين فى ملك اليمين ، فقال : أحلتهما آية وحرمتهما آية ، فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذى ذكرناه فكذا ههنا .

(الحجة الثالثة) لهم : حكى محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء إلا المؤمنات ، واحتج بقوله تعالى (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) وإذا كان كذلك كانت كالمرتدة فى أنه لا يجوز إيراد العقد عليها .

(الحجة الرابعة) التمسك بأثر عمر : حكى أن طلحة نكح يهودية ، وحذيفة نصرانية ، فغضب عمر رضى الله عنه عليهما غضبا شديدا ، فقالا : نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب ، فقال : إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ، ولكن أنتزعهن منكم .

أجاب الأولون عن الحجة الأولى بأن من قال : اليهودى والنصرانى لا يدخل تحت اسم المشرك فالإشكال عنه ساقط ، ومن سلم ذلك قال : إن قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من هذه الآية ، فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله (والمحصنات) ناسخاً ، وإن لم تثبت جعلناه مخصصاً ، أقصى مافى الباب أن النسخ والتخصيص خلاف الأصل ، إلا أنه لما كان لا سبيل إلا التوفيق بين الآيتين إلا بهذا الطريق وجب المصير إليه ، أما قوله ثانياً أن تحريم نكاح الوثنية إنما كان لأنها تدعو إلى النار ، وهذا المعنى قائم فى الكتابية ، قلنا : الفرق بينهما أن المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة ، فلعل الزوج يحبها ، ثم أنها تحمله على المقاتلة مع المسلمين ، وهذا المعنى غير موجود فى الذمية ، لأنها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة ، فلا يفضى حصول ذلك النكاح إلى المقاتلة ، أما قوله ثالثا إن آية التحريم والتحليل قد تعارضتا ، فنقول : لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالإجماع ، فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين فى الجمع بين الأختين فى ملك اليمين ، لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الأخرى من وجه وأعم من وجه آخر ، فلم يحصل سبب الترجيح فيه .

أما قوله ههنا (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مطلقا ، فوجب حصول الترجيح .

وأما التمسك بقوله تعالى (فقد حبط عمله) .

فجوابه : أنا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة فى أحكام كثيرة ، فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضاً فى هذا الحكم ؟ .

وأما التمسك بأثر عمر فقد نقلنا عنه أنه قال : ليس بحرام ، وإذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم .

(المسألة الخامسة) اتفق الكل على أن المراد من قوله (حتى يؤمن) الإقرار بالشهادة والتزام

أحكام الإسلام ، وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على أن الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار وقالوا إن الله تعالى جعل الإيمان ههنا غاية التحريم والذى هو غاية التحريم ههنا الإقرار ، فثبت أن الإيمان فى عرف الشرع عبارة عن الإقرار ، واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه : (أحدها) أنا بينا بالدلائل الكثيرة فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) ولو كان الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار لكان قوله تعالى (وما هم بمؤمنين) كذبا (وثالثها) قوله (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا) ولو كان الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار لكان قوله (قل لم تؤمنوا) كذبا ، ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذى فى القلب لا يمكن الإطلاع عليه فأقيم الإقرار باللسان مقام التصديق بالقلب .

(المسألة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال : هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزويج المشركات قال القاضى : كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات إن كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بأنها ناسخة ، لأنه ثبت فى أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكون حكمين شرعيين ، أما إن كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة .

أما قوله تعالى (ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أبو مسلم : اللام فى قوله (ولأمة) فى إفادة التوكيد تشبه لام القسم

(المسألة الثانية) الخير هو النفع الحسن : والمعنى : أن المشركة لو كانت ثابتة فى المال والجمال والنسب ، فالأمة المؤمنة خير منها لأن الإيمان متعلق بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولأن الدين أشرف الأشياء عند كل أحد فعند التوافق فى الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الأموال والأولاد وعند الاختلاف فى الدين لا تحصل المحبة ، فلا يحصل شىء من منافع الدنيا من تلك المرأة ، وقال بعضهم المراد ولأمة مؤمنة خير من حرة مشركة ، واعلم أنه لا حاجة إلى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) أن اللفظ مطلق (والثانى) أن قوله (ولو أعجبتكم) يدل على صفة الحرية ، لأن التقدير : ولو أعجبتكم بحسنها أو مالها أو حريتها أو نسبها ، فكل ذلك داخل تحت قوله (ولو أعجبتكم) .

(المسألة الثالثة) قال الجبائى : إن الآية دالة على أن القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالأمة على ما هو مذهب أبى حنيفة ، وذلك لأن الآية دلت على أن الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالأمة لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لامحالة واجداً لطول الحرة المسلمة لأن سبب التفاوت فى الكفر والإيمان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج إليه فى أهبة النكاح ،

فيلزم قطعاً أن يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الأمة ، وهذا استدلال لطيف فى هذه المسألة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فى الآية إشكال وهو أن قوله (ولا تنكحوا المشركات) يقتضى حرمة نكاح المشركة ، ثم قوله (ولأمة مؤمنة خير من مشركة) يقتضى جواز التزوج بالمشركة لأن لفظة أفعل تقتضى المشاركة فى الصفة ولأحدهما مزية .

قلنا : نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ، ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة ، والنفعان يشتركان فى أصل كونهما نفعا ، إلا أن نفع الآخرة له المزية العظمى ، فاندفع السؤال والله علم .

أما قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) فلا خلاف هنا أن المراد به الكل وأن المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة .

وقوله (ولعبد مؤمن خير من مشرك) فالكلام فيه على نحو ما تقدم .

أما قوله (أولئك يدعون إلى النار) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذه الآية نظير قوله (مالى أدعوكم إلى النجاة وتدعوننى إلى النار) .

فإن قيل : فكيف يدعون إلى النار وربما لم يؤمنوا بالنار أصلا ، فكيف يدعون إليها .

وجوابه : أنهم ذكروا فى تأويل هذه الآية وجوها (أحدها) أنهم يدعون إلى ما يؤدى إلى النار ، فإن الظاهر أن الزوجية مظنة الألفة والمحبة والمودة ، وكل ذلك يوجب الموافقة فى المطالب والأغراض ، وربما يؤدى ذلك إلى انتقال المسلم عن الإسلام بسبب موافقة حبيبه .

فإن قيل : احتمال المحبة حاصل من الجانبين ، فكما يحتمل أن يصير المسلم كافراً بسبب الألفة والمحبة ، يحتمل أيضاً أن يصير الكافر مسلما بسبب الألفة والمحبة ، وإذا تعارض الإحتمالان وجب أن يتساقطاً ، فيبقى أصل الجواز .

قلنا : إن الرجحان لهذا الجانب لأن بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة ، وبتقدير أن ينتقل المسلم عن إسلامه يستوجب العقوبة العظيمة ، والإقدام على هذا العمل دائر بين أن يلحقه مزيد نفع ، وبين أن يلحقه ضرر عظيم ، وفى مثل هذه الصورة يجب الإحتراز عن الضرر ، فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الإطلاق .

﴿ التأويل الثانى ﴾ أن فى الناس من حمل قوله (أولئك يدعون إلى النار) أنهم يدعون إلى ترك المحاربة والقتال ، وفى تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها ، فإن الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق .

﴿ التأويل الثالث ﴾ أن الولد الذى يحدث ربما دعاه الكافر إلى الكفر فيصير الولد من أهل

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا ٱلنِّسَاءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ «٢٢٢»

النار ، فهذا هو الدعوة إلى النار (والله يدعو إلى الجنة) حيث أمرنا بتزويج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من أهل الجنة .

أما قوله تعالى (والله يدعو إلى الجنة والمغفرة باذنه) ففيه قولان :

(القول الأول) أن المعنى وأولياء الله يدعون إلى الجنة ، فكأنه قيل : أعداء الله يدعون إلى النار وأولياء الله يدعون إلى الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات اللواتى هن أعداء الله تعالى ، وأن ينكح المؤمنات فانهن يدعون إلى الجنة والمغفرة (والثانى) أنه سبحانه لما بين هذه الأحكام وأباح بعضها وحرم بعضها ، قال (والله يدعوا إلى الجنة والمغفرة) لأن من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة .

أما قوله (باذنه) فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذى يستحق به الجنة والمغفرة ، ونظيره قوله (وما كان لنفس أن تؤمن إلا باذن الله) وقوله (وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله) وقوله (وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله) وقرأ الحسن (والمغفرة باذنه) بالرفع أى والمغفرة حاصلة بتيسيره .

أما قوله تعالى (ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) فمعناه ظاهر .

الحكم السابع

فى الحيض

قوله تعالى ﴿ ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ﴾ .

فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى جمع فى هذا الموضع ستة من الأسئلة ، فذكر الثلاثة الأول بغير الواو ، وذكر الثلاثة الأخيرة بالواو ، والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الأول وقع فى أحوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف ، لأن كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ ،

وسألو عن المسائل الثلاثة الأخيرة فى وقت واحد ، فجىء بحرف الجمع لذلك ، كأنه قيل : يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر ، والسؤال عن كذا ، والسؤال عن كذا .

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون فى التباعد عن المرأة حال حيضها ، والنصارى كانوا يجامعونهن ، ولا يبالون بالحيض ، وأن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ، ولم يشاربوها ، ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها فى بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فأخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الأعراب : يا رسول الله البرد شديد ، والثياب قليلة ، فان آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت ، وإن استأثرناها هلكت الحيض ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهن إذا حضن ، ولم آمركم بإخراجهن من البيوت كفعل الأعاجم ، فلما سمع اليهود ذلك قالوا : هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئاً من أمرنا إلا خالفنا فيه ، ثم جاء عباد بن بشير ، وأسيد بن حضير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبراه بذلك وقالا : يا رسول الله أفلا ننكحهن فى المحيض ؟ فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب عليها فقاما ، فجاءته هدية من لبن ، فأرسل النبى صلى الله عليه وسلم إليهما فسقاهما فعلمنا أنه لم يغضب عليهما .

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الحيض فى اللغة السيل يقال : حاض السيل وفاض ، قال الأزهرى : ومنه قيل للحوض حوض ، لأن الماء يحيض إليه أى يسيل إليه ، والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لأنهما من جنس واحد .

إذا عرفت هذا فنقول : إن هذا البناء قد يجىء للموضع ، كالمبيت ، والمقيل ، والمغيب ، وقد يجىء أيضاً بمعنى المصدر ، يقال : حاضت محيضاً ، وجاء مجيئاً ، وبات مبيتاً ، وحكى الواحدى فى البسيط عن ابن السكيت : إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة ، نحو : كال يكيل ، وحاض يحيض ، وأشباهه فان الإسم منه مكسور ، والمصدر مفتوح من ذلك مال مالا ، وهذا عيله يذهب بالكسر إلى الاسم ، وبالفتح إلى المصدر ، ولو فتحهما جميعاً أو كسرهما فى المصدر والاسم لجاز ، تقول العرب : المعاش والمعيش ، والمغاب والمغيب ، والمسار والمسير ، فثبت أن لفظ المحيض حقيقة فى موضع الحيض ، وهو أيضاً اسم لنفس الحيض وإذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد بالمحيض ههنا الحيض ، وعندى أنه ليس كذلك ، إذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) معناه : فاعتزلوا النساء فى الحيض ، ويكون المراد فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ، فيكون ظاهره مانعاً من الإستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص إلى الآية ، ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل أما إذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الآية : فاعتزلوا النساء فى

موضع الحيض ، ويكون المعنى : فاعتزلوا موضع الحيض من النساء ، وعلى هذا التقدير لا يتطرق إلى الآية نسخ ولا تخصيص ، ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان مشتركا بين معنيين ، وكان حمله على أحدهما يوجب محذورا وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور ، فان حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور أولى ، هذا إذا سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر ، مع أنا نعلم أن استعمال هذا اللفظ فى موضع أكثر وأشهر منه فى المصدر .

فان قيل : الدليل على أن المراد من المحيض الحيض أنه قال (هو أذى) أى المحيض أذى ، ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف .

قلنا : بتقدير أن يكون المحيض عبارة عن الحيض ، فالحيض فى نفسه ليس بأذى لأن الحيض عبارة عن الدم المخصوص ، والأذى كيفية مخصوصة ، وهو عرض ، والجسم لا يكون نفس العرض ، فلابد وأن يقولوا : المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى ، وإذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضاً أن نقول : المراد أن ذلك الموضع ذو أذى ، وأيضاً لم لايجوز أن يكون المراد من المحيض الأول هو الحيض ، ومن المحيض الثانى موضع الحيض ، وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الإشكال ، فهذا ماعندى فى هذا الموضع وبالله التوفيق .

أما قوله تعالى (قل هو أذى) فقال عطاء وقتادة والسدى : أى قذر ، واعلم أن الأذى فى اللغة مايكره من كل شىء وقوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) الاعتزال التنحى عن الشىء ، قدم ذكر العلة وهو الأذى ، ثم رتب الحكم عليه ، وهو وجوب الإعتزال .

فان قيل : ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع أن اعتزال المرأة فى الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة .

قلنا : العلة غيرمنقوضة لأن دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ، ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة ، فذلك الدم جار مجرى البول والغائط ، فكان أذى وقذر ، أما دم الاستحاضة فليس كذلك ، بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر فى عمق الرحم فلا يكون أذى ، هذا ما عندى فى هذا الباب ، وهو قاعدة طبية ، وبتقريرها يتلخص ظاهر القرآن من الطعن والله أعلم بمراده .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ويتفرع عليه أحكام شرعية ، أما الصفات الحقيقية فأمران (أحدهما) المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم ، قال تعالى (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) قيل فى تفسيره : المراد منه الحيض والحمل ، وأما دم الاستحاضة ، فانه لايخرج من الرحم ، لكن من عروق تنقطع فى فم الرحم ، قال عليه السلام فى صفة دم الاستحاضة « إنه دم عرق انفجر » وهذا الكلام يؤيد ما ذكرنا فى دفع النقض

عن تعليل القرآن .

﴿ والنوع الثانى ﴾ من صفات دم الحيض : الصفات التى وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها (أحدها) أنه أسود (والثانى) أنه ثخين (والثالث) أنه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته (الرابعة) أنه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) أن له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لأنه من الفضلات التى تدفعها الطبيعة (السادسة) أنه بحرانى ، وهو شديد الحمرة وقيل : ما تحصل فيه كدورة تشبيها له بماء البحر ، فهذه الصفات هى الصفات الحقيقية .

ثم من الناس من قال : دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض ، وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض ، وما اشتبه الأمر فيه فالأصل بقاء التكاليف وزوالها إنما يكون لعارض الحيض ، فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التى كانت واجبة على ما كان ، ومن الناس من قال : هذه الصفات قد تشتبه على المكلف ، فايجاب التأمل فى تلك الدماء وفى تلك الصفات يقتضى عسراً ومشقة ، فالشارع قدر وقتاً مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ، ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء ، والمقصود من هذا إسقاط العسر والمشقة عن المكلف ، ثم إن الأحكام الشرعية للحيض هى المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن ، وتصير المرأة به بالغة ، والحكم الثابت للحيض بنص القرآن إنما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلف الناس فى مدة الحيض فقال الشافعى رحمه الله تعالى : أقلها يوم وليلة ، وأكثرها خمسة عشر يوما ، وهذا قول على بن أبى طالب وعطاء بن أبى رباح والأوزاعى وأحمد وإسحق رضى الله عنهم ، وقال أبو حنيفة والثورى : أقله ثلاثة أيام ولياليهن فان نقص عنه فهو دم فاسد ، وأكثره عشرة أيام ، قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن : وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء : إن أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما ، ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك فى القلة والكثرة ، فان وجد ساعة فهو حيض ، وإن وجد أياما فكذلك ، واحتج أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن على فساد قول مالك فقال : لو كان المقدار ساقطاً فى القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم أن لا يوجد فى الدنيا مستحاضة ، لأن كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الأمة ، ولأنه روى أن فاطمة بنت أبى جبيش قالت للنبى صلى الله عليه وسلم إنى أستحاض فلا أطهر ، وأيضاً روى أن حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبى صلى الله عليه وسلم لهما إن جميع ذلك حيض ، بل أخبرهما أن منه ماهو حيض ومنه ماهو استحاضة ، فبطل هذا القول والله أعلم .

واعلم أن هـذه الحجة ضعيفة لأن لقائل أن يقول : إنما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التى ذكرها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لدم الحيض ، فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض ، وإذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض ، وإذا ترددنا فى الأمرين كان طريان الحيض مجهولا وبقاء التكليف الذى هو الأصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم ، فلا جرم حكم ببقاء التكاليف الأصلية ، فبهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وإن لم يجعل للحيض زمان معين ، وحجة مالك من وجهين (الأول) أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله « دم الحيض هو الاسود المحتدم » فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا ، فيدخل تحت قوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبى حبيش « إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة » .

(الحجة الثانية) أنه تعالى قال فى دم الحيض (هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض) ذكر وصف كونه أذى فى معرض بيان العلة لوجوب الإعتزال ، وإنما كان أذى للرائحة المنكرة التى فيه ، واللون الفاسد وللحدة القوية التى فيه ، وإذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعانى فعند حصول هذه المعانى وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة فى كتاب الله تعالى على سبيل التصريح . وعندى أن قول مالك قوى جداً ، أما الشافعى فاحتج على أبى حنيفة بوجهين :

(الحجة الأولى) أنه وجد دم الحيض فى اليوم بليلته وفى الزائد على العشرة بدليل أنه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه أسود محتدم ، فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض ، فيدخل تحت عموم قوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) تركنا العمل بهذا الدليل فى الاقل من يوم وليلة ، وفى الأكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بينى وبين أبى حنيفة ، فوجب أن يبقى معمولا به فى هذه المدة .

(الحجة الثانية) للشافعى فى جانب الزيادة ماروى أنه صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين ، فسر ذلك بأن قال : تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى ، وهذا يدل على أن الحيض قد يكون خمسة عشر يوما ، لأن على هذا التقدير يكون الطهر أيضاً خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ، ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلى نصف عمرها ، أجاب أبو بكر الرازى عنه من وجهين (الأول) أن الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثانى) أنه لا يوجد فى الدنيا امرأة تكون حائضاً نصف عمرها ، لأن ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها .

(والجواب عن الأول) أن الشطر هو النصف ، يقال : شطرت الشىء أى جعلته نصفين ، ويقال فى المثل : أجلب جلبا لك شطره ، أى نصفه ، وعن الثانى أن قوله عليه السلام « تمكث إحداهن شطر عمرها لا تصلى » إنما يتناول زمان هى تصلى فيه ، وذلك لا يتناول إلا زمان البلوغ ، واحتج

أبو بكر الرازى على قول أبى حنيفة من وجوه :

(الحجة الأولى) ماروى عن أبى أمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام » قال أبو بكر : فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لأحد .

(الحجة الثانية) ماروى عن أنس بن مالك ، وعثمان بن أبى العاص الثقفى أنهما قالا الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام إلى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن القول إذا ظهر عن الصحابى ولم يخالفه أحد كان إجماعا (والثانى) أن التقدير مما لا سبيل إلى العقل إليه متى روى عن الصحابى فالظاهر أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم .

(الحجة الثالثة) قوله عليه السلام لحنة بنت جحش «تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر » مقتضاه أن يكون حيض جميع النساء فى كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر فى الثلاثة إلى العشرة فيبقى ماعداه على الأصل .

(الحجة الرابعة) قوله عليه السلام فى حق النساء « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الألباب منهن ، فقيل ما نقصان دينهن ؟ قال تمكث إحداهن الأيام والليالى لاتصلى » وهذا الخبر يدل على أن مدة الحيض مايقع عليه اسم الأيام والليال ، وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لأنه لايقال فى الواحد والإثنين لفظ الأيام ، ولا يقال فى الزائد على العشرة أيام ، بل يقال : أحد عشر يوما أما الثلاثة إلى العشرة فيقال فيها أيام ، وأيضاً قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبى حبيش دعى الصلاة أيام أقرائك ولفظ الأيام مختص بالثلاثة إلى العشرة ، وفى حديث أم سلمة فى المرأة التى سألته أنها تهرق الدم ، فقال : لتنظر عدد الليالى والأيام التى كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ، ثم لتغتسل ولتصل .

فإن قيل : لعل حيض تلك المرأة كان مقدراً بذلك المقدار .

قلنا : إنه عليه السلام ماسألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على أن الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الأيام وأيضاً قال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ، وذلك عام فى جميع النساء .

(الحجة الخامسة) وهى حجة ذكرها الجبائى من شيوخ المعتزلة فى تفسيره فقال : إن فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها فى الثلاثة إلى العشرة فوجب بقاؤها على الأصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لأن فيما دون الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه أيضاً اختلاف العلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضاً ، فأما من الثلاثة إلى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضاً فهذا خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسألة وبالله التوفيق .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمن الحيض ، واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة ، واختلفوا فى أنه هل يجوز الاستمتاع بما دون السرة وفوق الركبة ، فنقول : إن فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط ، فلا يكون فيها دلالة على تحريم ماوراءه ، بل من يقول : إن تخصيص الشيء بالذكر يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه ، يقول إن هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع ، أما من يفسر المحيض بالحيض ، كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ، ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة ، فوجب أن يبقى الباقى على الحرمة وبالله التوفيق .

أما قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله) فاعلم أن قوله (ولا تقربوهن) أى ولا تجامعوهن ، يقال قرب الرجل امرأته إذا جامعها ، وهذا كالتأكيد لقوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) ويمكن أيضاً حملها على فائدة جليلة جديدة وهى أن يكون قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) نهيا عن المباشرة فى موضع الدم وقوله (ولا تقربوهن) يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع .

وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ، ونافع ، وأبو عمرو ، وابن عامر ، ويعقوب الحضرمى ، وأبو بكر عن عاصم (حتى يطهرن) خفيفة من الطهارة ، وقرأ حمزة والكسائى (يطهرن) بالتشديد ، وكذلك حفص عن عاصم ، فمن خفف فهو زوال الدم لأن يطهرن من طهرت المرأة من حيضها ، وذلك إذا انقطع الحيض ، فالمعنى : لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ، ومن قرأ (يطهرن) بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فأدغم كقوله (يا أيها المزمل ، ويا أيها المدثر) أى المتزمل والمتدثر وبالله التوفيق .

﴿المسألة الثانية﴾ أكثر فقهاء الأمصار على أن المرأة إذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها إلا بعد أن تغتسل من الحيض ، وهذا قول مالك والأوزاعى والشافعى والثورى ، والمشهور عن أبى حنيفة أنها إن رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها ، وإن رأته لعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال ، حجة الشافعى من وجهين :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن القراءة المتواترة ، حجة بالإجماع ، فاذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما ، وجب الجمع بينهما .

إذا ثبت هذا فنقول : قرىء (حتى يطهرن) بالتخفيف وبالتثقيل (ويطهرن) بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم ، وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الأمرين ممكن ، وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين ، وإذا كان وجب أن لا تنتهى هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن) علق الإتيان على التطهر بكلمة (إذا) وكلمة (إذا) للشرط فى اللغة ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط ، فوجب أن لا يجوز الإتيان عند عدم التطهر ، حجة أبى حنيفة رحمه الله قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن . وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض ، أجاب القاضى عنه بأنه لو اقتصر على قوله (حتى يطهرن) لكان ما ذكرتم لازما ، أما لما ضم إليه قوله (فاذا تطهرن) صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل : لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه ، فانه يجب أن يتعلق إباحة كلامه بالأمرين جميعاً ، وإذا ثبت أنه لابد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا فى ذلك التطهر فقال الشافعى وأكثر الفقهاء : هو الاغتسال وقال بعضهم : هو غسل الموضع ، وقال عطاء وطاوس : هو أن تغسل الموضع وتتوضأ ، والصحيح هو الأول لوجهين (الأول) أن ظاهر قوله (فاذا تطهرن) حكم عائد إلى ذات المرأة ، فوجب أن يحصل هذا التطهر فى كل بدنها لا فى بعض من أبعاض بدنها (والثانى) أن حمله على التطهر الذى يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذى يثبت فى الاستحاضة كثبوته فى الحيض ، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال وإذا أمكن بوجود الماء وإن تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على أن التيمم يقوم مقامه ، وإنما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الإجماع ، وإلا فالظاهر يقتضى أن لا يجوز قربانها إلا عند الاغتسال بالماء .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى المراد بقوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وفيه وجوه (الأول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة وعكرمة : فأتوهن فى المأتى فانه هو الذى أمر الله به ، ولا تؤتوهن فى غير المأتى ، وقوله (من حيث أمركم الله) أى فى حيث أمركم الله ، كقوله (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة) أى فى يوم الجمعة (الثانى) قال الأصم والزجاج : أى فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن ، وذلك بأن لا يكن صائمات ، ولا معتكفات ، ولا محرمات (الثالث) وهو قول محمد ابن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور ، والأقرب هو القول الأول لأن لفظة (حيث) حقيقة فى المكان مجاز فى غيره .

أما قوله (إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) فالكلام فى تفسير محبة الله تعالى ، وفى تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده إلا أنا نقول : التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة ، وقد يقال هذا من حق الله تعالى من حيث يكثر فى قبول التوبة .

فان قيل : ظاهر الآية يدل على أنه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على أن التوبة لا تليق إلا بالمذنب ، فمن لم يكن مذنبا وجب أن لا تحسن منه التوبة .

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ «٢٢٣»

(والجواب من وجهين) (الأول) أن المكلف لا يأمن البتة من التقصير ، فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز (الثانى) قال أبو مسلم الأصفهانى (التوبة) فى اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد إلى الله تعالى فى كل الأحوال محمود اعترض القاضى عليه بأن التوبة وإن كانت فى أصل اللغة عبارة عن الرجوع ، إلا أنها فى عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل فى الماضى ، والترك فى الحاضر ، والعزم على أن لا يفعل مثله فى المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعى دون المفهوم اللغوى ، ولأبى مسلم أن يجيب عنه فيقول : مرادى من هذا الجواب أنه إن أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية ، فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال ، وإن تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الأصلية ، لئلا يتوجه الطعن والسؤال .

أما قوله تعالى (ويحب المتطهرين) ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصى وذلك لأن التائب هو الذى فعله ثم تركه ، والمتطهر هو الذى ما فعله تنزها عنه ، ولا ثالث لهذين القسمين ، واللفظ محتمل لذلك ، لأن الذنب نجاسة روحانية ، ولذلك قال (إنما المشركون نجس) فتركه يكون طهارة روحانية ، وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ، ويقال : فلان طاهر الذيل .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن المراد : لا يأتيها فى زمان الحيض ، وأن لا يأتيها فى غير المأتى على ما قال (فأتوهن من حيث أمركم الله) ومن قال بهذا القول قال : هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية ولأنه تعالى قال حكاية عن قوم لوط (أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون) فكان قوله (ويحب المتطهرين) ترك الإتيان فى الأدبار .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه تعالى لما أمرنا بالتطهر فى قوله (فاذا تطهرن) فلا جرم مدح المتطهر فقال (ويحب المتطهرين) والمراد منه التطهر بالماء ، وقد قال تعالى (رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) فقيل فى التفسير : انهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم .

الحكم الثامن

قوله تعالى ﴿ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين ﴾ . فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا : من جامع امرأته فى قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلا ، وزعموا أن ذلك فى التوراة ، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هلكت ، وحكى وقوع ذلك منه ، فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) كانت الانصار تنكر أن يأتى الرجل المرأة من دبرها فى قبلها ، وكانوا أخذوا ذلك من اليهود . وكانت قريش تفعل ذلك فأنكرت الأنصار ذلك عليهم ، فنزلت الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (حرث لكم) أى مزرع ومنبت للولد ، وهذا على سبيل التشبيه ، ففرج المرأة كالأرض ، والنطفة كالبذر ، والولد كالنبات الخارج ، والحرث مصدر ، ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد ، لحذف المضاف ، وأيضاً قد يسمى موضع الشىء باسم الشىء على سبيل المبالغة كقوله :

فانما هى إقبال وإدبار

ويقال : هذا أمر الله ، أى مأموره ، وهذا شهوة فلان ، أى مشتهاه ، فكذلك حرث الرجل محرثه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها فى قبلها ، وبين أن يأتيها من دبرها فى قبلها ، فقوله (أنى شئتم) محمول على ذلك ، ونقل نافع عن ابن عمر أنه كان يقول : المراد من الآية تجويز إتيان النساء فى أدبارهن ، وسائر الناس كذبوا نافعاً فى هذه الرواية ، وهذا قول مالك ، واختيار السيد المرتضى من الشيعة ، والمرتضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه ، وحجة من قال : إنه لايجوز إتيان النساء فى أدبارهن من وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن الله تعالى قال فى آية المحيض (قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض) جعل قيام الأذى علة لحرمة إتيان موضع الأذى ، ولا معنى للأذى إلا مايتأذى الإنسان منه وههنا يتأذى الإنسان بنتن روائح ذلك الدم وحصول هذه العلة فى محل النزاع أظهر فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة .

﴿ الحجة الثانية ﴾ قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وظاهر الأمر للوجوب ، ولا يمكن أن يقال : إنه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب ، فوجب حمله على أن المراد منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها فى ذلك الموضع الذى أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر ، لأن ذلك بالإجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل ، وذلك هو المطلوب .

(الحجة الثالثة) روى خزيمة ابن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن إتيان النساء فى أدبارهن ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : حلال ، فلما ولى الرجل دعاه فقال : كيف قلت فى أى الخربتين ، أو فى أى الخرزتين ، أو فى أى الخصفتين ، أمن قبلها فى قبلها فنعم ، أمن دبرها فى قبلها فنعم ، أمن دبرها فى دبرها فلا ، إن الله لا يستحى من الحق « لا تؤتوا النساء فى أدبارهن » وأراد بخربتها مسلكها ، وأصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها ، والخرزة هى التى يثقبها الخراز ، كنى به عن المأتى ، وكذلك الخصفة من قولهم : خصفت الجلد إذا خرزته ، حجة من قال بالجواز وجوه :

(الحجة الأولى) التمسك بهذه الآية من وجهين (الأول) أنه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال (نساؤكم حرث لكم) فهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين ، فلما قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) كان المراد فأتوا نساءكم أنى شئتم فيكون هذا إطلاقا فى إتيانهن على جميع الوجوه ، فيدخل فيه محل النزاع .

(الوجه الثانى) أن كلمة (أنى) معناها أين ، قال الله تعالى (أنى لك هذا قالت هو من عند الله) والتقدير : من أين لك هذا فصار تقدير الآية : فأتوا حرثكم أين شئتم وكلمة : أين شئتم ، تدل على تعدد الأمكنة : اجلس أين شئت ويكون هذا تخييرا بين الأمكنة .

إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على الإتيان من قبلها فى قبلها ، أو من دبرها فى قبلها لأن على هذا التقدير المكان واحد ، والتعداد إنما وقع فى طريق الإتيان ، واللفظ اللائق به أن يقال : اذهبوا إليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة : كيف ، بل لفظة (أنى) ويثبت أن لفظة (أنى) مشعرة بالتخيير بين الأمكنة ، ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه .

(الحجة الثانية) لهم : التمسك بعموم قوله تعالى (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) ترك العمل به فى حق الذكور لدلالة الإجماع ، فوجب أن يبقى معمولا به فى حق النسوان .

(الحجة الثالثة) توافقنا على أنه لو قال للمرأة : دبرك على حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا ، وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له ، هذا مجموع كلام القوم فى هذا الباب .

(أجاب الأولون فقالوا) الذى يدل على أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية إتيان النساء فى غير المأتى وجوه (الأول) أن الحرث اسم لموضع الحراثة ، ومعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة ، فامتنع إطلاق اسم الحرث على ذات المرأة ، ويقتضى هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة إلا أنا تركنا العمل بهذا الدليل فى قوله (نساؤكم حرث لكم) لأن الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة ، فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشىء باسم جزئه ، وهذه الصورة مفقودة فى قوله (فأتوا حرثكم) فوجب حمل الحرث ههنا على

موضع الحراثة على التعيين ، فثبت أن الآية لا دلالة فيها إلا على إتيان النساء فى المأتى .

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكروه لما بينا أن ماقبل هذه الآية يدل على المنع مما ذكروه من وجهين (أحدهما) قوله (قل هو أذى) (والثانى) قوله (فأتوهن من حيث أمركم الله) فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين مايدل على التحريم وبين مايدل على التحليل فى موضع واحد ، والأصل أنه لا يجوز .

﴿ الوجه الثالث ﴾ الروايات المشهورة فى أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم فى أنه هل يجوز إتيانها من دبرها فى قبلها ، وسبب نزول الآية لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ، ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة إلى حملها على الصورة الأخرى فثبت بهذه الوجوه أن المراد من الآية ليس ما ذكروه ، وعند هذا نبحث عن الوجوه التى تمسكوا بها على التفصيل .

﴿ أما الوجه الأول ﴾ فقد بينا أن قوله (فأتوا حرثكم) معناه : فأتوا موضع الحرث .

﴿ وأما الثانى ﴾ فانه لما كان المراد بالحرث فى قوله (فأتوا حرثكم) ذلك الموضع المعين لم يكن حمل (أنى شئتم) على التخيير فى مكان ، وعند هذا يضمرّ فيه زيادة ، وهى أن يكون المراد من (أنى شئتم) فيضمر لفظة : من . لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته ، والتزام هذا الإضمار أولى من حمل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز ، حتى لا يلزمنا هذا الإضمار لأن نقول : بل هذا أولى ، لأن الأصل فى الإبضاع الحرمة .

﴿ وأما الثالث ﴾ فجوابه : أن قوله (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) عام ، ودلائلنا خاصة ، والخاص مقدم على العام .

﴿ وأما الرابع ﴾ فجوابه : أن قوله : دبرك على حرام ، إنما صلح أن يكون كناية عن الطلاق ، لأنه محل لحل الملابسة والمضاجعة ، فصار ذلك كقوله : يدك طالق ، والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلف المفسرون فى تفسير قوله (أنى شئتم) والمشهور ما ذكرناه أنه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها فى قبلها ، ومن دبرها فى قبلها (والثانى) أن المعنى : أى وقت شئتم من أوقات الحل : يعنى إذا لم تكن أجنبيه ، أو محرمة ، أو صائمة ، أو حائضاً (والثالث) أنه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة ، أو مضطجعة ، بعد أن يكون فى الفرج (الرابع) قال ابن عباس : المعنى إن شاء ، وإن شاء لم يعزل ، وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شئتم من ليل أو نهار .

فإن قيل : فما المختار من هذه الأقاويل ؟ .

قلنا : قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو أن اليهود كانوا يقولون : من أتى

المرأة من دبرها فى قبلها جاء الولد أحول ، فأنزل الله تعالى هذا لتكذيب قولهم ، فكان الأولى حمل اللفظ عليه ، وأما الأوقات فلا مدخل لها فى هذا الباب ، لأن (أنى) يكون بمعنى (متى) ويكون بمعنى (كيف) وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت (أنى) لأن حال الجماع لا يختلف بذلك ، فلا وجه لحمل الكلام إلا على ما قلنا .

أما قوله (وقدموا لأنفسكم) فمعناه : افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره أن يقول الرجل لغيره : قدم لنفسك عملا صالحاً ، وهو كقوله (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) ونظير لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله (قالوا بل أنتم لا مرحبا بكم أنتم قدمتموه لنا فبئس القرار) .

فان قيل : كيف تعلق هذا الكلام بما قبله ؟ .

قلنا : نقل عن ابن عباس أنه قال : معناه التسمية عند الجماع وهو فى غاية البعد ، والذى عندى فيه أن قوله (نساؤكم حرث لكم) جار مجرى التنبيه على سبب إباحة الوطء ، كأنه قيل : هؤلاء النسوان إنما حكم الشرع بإباحة وطئهن لكم لأجل أنهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها ثم قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) أى لما كان السبب فى إباحة وطئها لكم حصول الحرث ، فأتوا حرثكم ، ولا تأتوا غير موضع الحرث ، فكان قوله (فأتوا حرثكم) دليلا على الإذن فى ذلك الموضع ، والمنع من غير ذلك الموضع ، فلما اشتملت الآية على الإذن فى أحد الموضعين ، والمنع عن الموضع الآخر ، لا جرم قال (وقدموا لأنفسكم) أى لا تكونوا فى قيد قضاء الشهوة بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (واتقوا الله) ثم أكده ثالثاً بقوله (واعلموا أنكم ملاقوه) وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوقة بالنهى عن شىء لذيذ مشتهى ، فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل ، وما بعدها أيضاً دال على تحريمه ، فظهر أن المذهب الصحيح فى تفسير هذه الآية ما ذهب إليه جمهور المجتهدين .

أما قوله تعالى (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) فاعلم أن الكلام فى التقوى قد تقدم ، والكلام فى تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم فى قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) واعلم أنه تعالى ذكر هذه الأمور الثلاثه (أولها) (وقدموا لأنفسكم) والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها) قوله (واتقوا الله) والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله (واعلموا أنكم ملاقوه) وفيه إشارة إلى أنى إنما كلفتكم بتحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات لأجل يوم البعث والنشور والحساب ، فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات عبثاً وما أحسن هذا الترتيب ، ثم قال (وبشر المؤمنين) والمراد منه رعاية الترتيب المعتبر فى القرآن

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٢٤»

وهو أن يجعل مع كل وعيد وعداً والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة لحذف ذكرهما لما أنهما كالمعلوم ، فصار كقوله (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيراً) .

الحكم التاسع

فى الأيمان

قوله تعالى ﴿ ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم ﴾ .

والمفسرون أكثروا من الكلام فى هذه الآية ، وأجود ما ذكروه وجهان (الأول) وهو الذى ذكره أبو مسلم الأصفهانى ، وهو الأحسن أن قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به ، لأن من أكثر ذكر شىء فى معنى من المعانى فقد جعله عرضة له يقول الرجل : قد جعلتنى عرضة للومك ، وقال الشاعر :

ولا تجعلنى عرضة للوائم

وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله (ولا تطع كل حلاف مهين) وقال تعالى (واحفظوا أيمانكم) والعرب كانوا يمدحون الإنسان بالإقلال من الحلف ، كما قال كثير :

قليل الآلا .يا حافظ ليمينه وإن سبقت منه الألية برت

والحكمة فى الأمر بتقليل الأيمان أن من حلف فى كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين فى قلبه وقع ، فلا يؤمن إقدامه على اليمين الكاذبة ، فيختل ما هو الغرض الأصلى فى اليمين ، وأيضاً كلما كان الإنسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكمل فى العبودية ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى عنده من أن يستشهد به فى غرض من الأغراض الدنيوية .

وأما قوله تعالى بعد ذلك (أن تبروا) فهو علة لهذا النهى ، فقوله (أن تبروا) أى إرادة أن تبروا ، والمعنى : إنما نهيتكم عن هذا لما أن توقى ذلك من البر والتقوى والإصلاح ، فتكونون يا معشر المؤمنين بررة أتقياء مصلحين فى الأرض غير مفسدين .

فان قيل : وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والإصلاح بين الناس ؟ .

قلنا : لأن من ترك الحلف لاعتقاده أن الله تعالى أجل وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم فى

لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِى أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ «٢٢٥»

مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف ، فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهر أنه اتق أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله ، وأما الاصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا فى صدق لهجته ، وبعده عن الأغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه .

(التأويل الثانى) قالوا : العرضة عبارة عن المانع ، والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال : أردت أفعل كذا فعرض لى أمر كذا ، واعترض أى تحامى ذلك فنعنى منه ، واشتقاقها من الشىء الذى يوضع فى عرض الطريق فيصير مانعاً الناس من السلوك والمرور ويقال : اعترض فلان على كلام فلان ، وجعل كلامه معارضا لكلام آخر ، أى ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه ، إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول ، كالقبضة ، والغرفة ، فيكون اسما لما يجعل معرضاً دون الشىء ، ومانعاً منه ، فثبت أن العرضة عبارة عن المانع ، وأما اللام فى قوله (لأيمانكم) فهو للتعليل .

إذا عرفت هذا فنقول : تقدير الآية : ولا تجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب أيمانكم من أن تبروا أو فى أن تبروا ، فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة إليه بسبب ظهوره ، قالوا : وسبب نزول الآية أن الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم ، أو إصلاح ذات البين ، أو إحسان إلى أحد أعدائه ثم يقول : أخاف الله أن أحنث فى يمينى فيترك البر إرادة البر فى يمينه فقيل : لاتجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب هذه الأيمان عن فعل البر والتقوى هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا فى كلمات أخر ، ولكن لا فائدة فيها فتركناها ، ثم قال فى آخر الآية (والله سميع عليم) أى : إن حلفتم يسمع ، وإن تركتم الحلف تعظيما لله وإجلالا له من أن يستشهد باسمه الكريم فى الأعراض العاجلة فهو عليم عالم بما فى قلوبكم ونيتكم .

قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم) .

فى الآية مسألتان :

(المسألة الأولى) (اللغو) الساقط الذى لا يعتد به ، سواء كان كلاما أو غيره ، أما ورود هذه اللفظة فى الكلام ، فيدل عليه الآية والخبر والرواية ، أما الآية فقوله تعالى (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) وقوله (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما) وقوله (لا تسمعوا لهذا القرآن

والغوافيه) وقوله (لا تسمع فيها لاغية) أما قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) فيحتمل أن يكون المراد ، وإذا مروا بالكلام الذى يكون لغواً ، وأن يكون المراد ، وإذا مروا بالفعل الذى يكون لغواً .

وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والإمام يخطب فقد لغا» .

وأما الرواية فيقال : لغا الطائر يلغو لغواً إذا صوت ، ولغو الطائر تصويته ، وأما ورود هذا اللفظ فى غير الكلام ، فهو أنه يقال لما لا يعتد به من أولاد الإبل : لغو ، قال جرير :

يعــد الناسبون بنى تميم بيوت المجد أربعة كباراً
ويخرج منهم المرئى لغــوا كما ألغيت فى الدية الحوارا

وقال العجاج :

ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء : اللغا ، مصدر للغيت ، و (اللغو) مصدر للغوت ، فهذا ما يتعلق باللغة .

أما المفسرون فقد ذكروا وجوها (الأول) قال الشافعى رضى الله عنه : إنه قول العرب : لا والله ، وبلى والله ، مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ، ولو قيل لواحد منهم : سمعتك اليوم تحلف فى المسجد الحرام ألف مرة لأنكر ذلك ، ولعله قال : لا والله ألف مرة (والثانى) وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : أن اللغو هو أن يحلف على شىء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن فهذا هو اللغو ، وفائدة هذا الإختلاف أن الشافعى لا يوجب الكفارة فى قول الرجل لا والله وبلى والله ويوجبها فيما إذا حلف على شىء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن ، وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعى هو قول عائشة ، والشعبى ، وعكرمة ، وقول أبى حنيفة هو قول ابن عباس ، والحسن ، ومجاهد ، والنخعى والزهرى ، وسليمان بن يسار ، وقتادة ، والسدى ، ومكحول ، حجة الشافعى رضى الله عنه على قوله وجوه (الأول) ما روت عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لغو اليمين قول الرجل فى كلامه كلا والله ، وبلى والله ، ولا والله » وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم ينتضلون ، ومعه رجل من أصحابه فرمى رجل من القوم ، فقال : أصبت والله ، ثم أخطأ ، ثم قال الذى مع النبى صلى الله عليه وسلم : حنث الرجل يا رسول الله ، فقال صلى الله عليه وسلم « كل أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة » وعن عائشة أنها قالت : أيمان اللغو ما كان فى الهزل والمراء والخصومة التى لا يعقد عليها القلب ، وأثر الصحابى فى تفسير كلام الله حجة .

(الحجة الثانية) أن قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) يدل على أن لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب ، ولكن المراد من

قوله (بما كسبت قلوبكم) هو الذي يقصده الإنسان على الجد ويربط قلبه به ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالمقابل له أن يكون معناه ما لا يقصده الإنسان بالجد ، ولا يربط قلبه به ، وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام : لا والله بلى والله ، فأما إذا حلف على شيء بالجد أنه كان حاصلا ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الإنسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك ، فلم يكن ذلك لغواً البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب .

(الحجة الثالثة) أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين ، وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد : لا والله وبلى والله لاشك أنهم يكثرون الحلف ، فذكر تعالى عقيب قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد في الكلام لا على سبيل القصد إلى الحلف ، وبين أنه لا مؤاخذة عليهم ، ولا كفارة ، لأن إيجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضي إما إلى أن يمتنعوا عن الكلام ، أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين ، فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية ، فأما الذي قال أبو حنيفة رضي الله عنه فانه لايناسب ماقبل الآية فكان تأويل الشافعي أولى ، حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه .

(الحجة الأولى) قوله صلى الله عليه وسلم « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه » الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقاً من غير فصل بين الجد والهازل .

(الحجة الثانية) أن اليمين معنى لا يلحقه الفسخ ، فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق ، فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة في قول الناس : لا والله بلى والله ، إذا حصل الحنث ، ثم الذي يدل على أن اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعي ، ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

أي بالقوة ، والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين ، وهذا إنما يعقل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية ، وهذ إنما يكون إذا وقع اليمين على فعل في المستقبل ، فاما إذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة ، فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها ، والخالي عن المطلوب يكون لغواً ، فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضي ، وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية ، فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغواً .

(القول الثالث) في تفسير يمين اللغو : هو أنه إذا حلف على ترك طاعة ، أو فعل معصية ،

فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية . قال تعالى (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) فبين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان ، ثم قال (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى بإقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية ، قالوا : وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر » وهذا التأويل ضعيف من وجهين (الأول) هو أن المؤاخذة المذكورة فى هذه الآية صارت مفسرة فى آية المائدة بقوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته) ولما كان المراد بالمؤاخذة إيجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة ، علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثانى) أنه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ، ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الإصرار على الشىء الذى حلفوا عليه لأن كسب القلب مشعر بالشروع فى فعل جديد ، فأما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب .

﴿القول الرابع﴾ فى تفسير يمين اللغو : أنها اليمين المكفرة سميت لغواً لأن الكفارة أسقطت الإثم ، فكأنه قيل : لا يؤاخذكم الله باللغو إذا كفرتم ، وهذا قول الضحاك .

﴿ القول الخامس ﴾ وهو قول القاضى : أن المراد به ما يقع سهواً غير مقصود إليه ، والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى يؤاخذكم إذا تعمدتم ، ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة فى اليمين الغموس ، قال : إنه تعالى ذكر ههنا (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال فى آية المائدة (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) وعقد اليمين محتمل لأن يكون المراد منه عقد القلب به ، ولأن يكون المراد به العقد الذى يضاد الحل ، فلما ذكر ههنا قوله (بما كسبت قلوبكم) علمنا أن المراد من ذلك العقد هو عقد القلب ، وأيضاً ذكر المؤاخذة ههنا ، ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هى ، وبينها فى آية المائدة بقوله (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته) فبين أن المؤاخذة هى الكفارة ، فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه ، مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للأخرى من وجه ، وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب ، فالكفارة واجبة فيها ، واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها .

أما قوله تعالى (والله غفور رحيم) فقد علمت أن : الغفور ، مبالغة فى ستر الذنوب ، وفى إسقاط عقوبتها ، وأما : الحليم ، فاعلم أن الحلم فى كلام العرب الأناة والسكون ، يقال : ضع الهودج على أحلم الجمال ، أى على أشدها تؤدة فى السير ، ومنه الحلم لأنه يرى فى حال السكون ، وحلمة الثدى ، ومعنى : الحليم ، فى صفة الله : الذى لا يعجل بالعقوبة ، بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «٢٢٦» وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٢٧»

الحكم العاشر

فيما يتعلق بالإيلاء والطلاق

قوله تعالى ﴿ للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم ﴾ .

فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ آلى يؤالى إيلاء ، وتألى يتألى تأليا ، وائتلى يأتلى ائتلاء ، والإسم منه ألية وألوة ، كلاهما بالتشديد ، وحكى أبو عبيدة الوة والوة والوة ثلاث لغات ، وبالجملة فالألية والقسم واليمين ، والحلف ، كلها عبارات عن معنى واحد ، وفى الحديث حكاية عن الله تعالى « آليت أفعل خلاف المقدرين » وقال كثير :

قليل الألايا حافظ ليمينه فان سبقت منه الألية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة ، أما فى عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء ، كما إذا قال : والله لا أجامعك ، ولا أباضعك ، ولا أقربك ، ومن المفسرين من قال : فى الآية حذف تقديره : للذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم ، إلا أنه حذف لدلالة الباقى عليه ، وأنا أقول : هذا الإضمار إنما يحتاج إليه إذا حملنا لفظ الإيلاء على المعهود اللغوى ، أما إذا حملناه على المتعارف فى الشرع استغنينا عن هذا الإضمار .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى أن الإيلاء فى الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب : كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره فيحلف أن لا يقربها ، فكان يتركها بذلك لا أيما ولا ذات بعل ، والغرض منه مضارة المرأة ، ثم إن أهل الإسلام كانوا يفعلون ذلك أيضاً ، فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل ، فان رأى المصلحة فى ترك هذه المضارة فعلها ، وإن رأى المصلحة فى المفارقة عن المرأة فارقها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ عبد الله (آلوا من نسائهم) وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما (يقسمون من نسائهم) .

أما قوله (من نسائهم) ففيه سؤال ، وهو أنه يقال : المتعارف أن يقال : حلف فلان على

كذا أو آلى على كذا ، فلم أبدلت لفظة (على) ههنا بلفظه (من) ؟ .

(والجواب من وجهين) (الأول) أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر ، كما يقال : لى منك كذا (والثانى) أنه ضمن فى هـذا القسم معنى البعد ، فكأنه قيل : يبعدون من نسائهم مولين أو مقسمين .

أما قوله تعالى (تربص أربعة أشهر) فاعلم أن التربص التلبث والانتظار يقال : تربصت الشىء تربصاً ، ويقال : مالى على هـذا الأمر ربصة ، أى تلبث ، وإضافة التربص إلى أربعـة أشهر إضافة المصدر إلى الظرف كقوله : بينهما مسيرة يوم ، أى مسيرة فى يوم ومثله كثير .

أما قوله (فان فاءوا) فمعناه فان رجعوا ، والفىء فى اللغة هو رجوع الشىء إلى ما كان عليه من قبل ، ولهذا قيل لمـا تنسخه الشمس من الظل ثم يعود : فىء ، وفرق أهل العربية بين الفىء والظل ، فقالوا : الفىء ما كان بالعشى ، لأنه الذى نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لأنه لم تنسخه الشمس وفى الجنة ظل وليس فيها فىء ، لأنه لا شمس فيها ، قال الله تعالى (وظل ممدود) وأنشدوا :

فلا الظل من برد الضحى يستطيعه   ولا الفىء من برد العشى يذوق

وقيل : فلان سريع الفىء والفيئة حـكاهما الفراء عن العرب ، أى سريع الرجوع عن الغضب إلى الحالة المتقدمة وقيل : لمـا رده الله على المسلمين من مال المشركين فىء كأنه كان لهم فرجع إليهم فقوله (فان فاءوا) معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها (فان الله غفور رحيم) للزوج إذا تاب من إضراره بامرأته كما أنه غفور رحيم لكل التائبين .

أما قوله تعالى (وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) فاعلم أن العزم عقد القلب على الشىء يقال عزم على الشىء يعزم عزماً وعزيمة ، وعزمت عليك لتفعلن ، أى أقسمت ، والطلاق مصـدر طلقت المرأة أطلق طلاقا ، وقال الليث : طلقت بضم اللام ، وقال ابن الأعرابى : طلقت بضم اللام من الطلاق أجود ، ومعنى الطلاق هو حل عقد النـكاح بمـا يـكون حلالا فى الشرع ، وأصله من الإنطلاق ، وهو الذهاب ، فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة ، فهـذا ما يتعلق بتفسـير لفظ الآية .

أما الأحكام فـكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دلت الآية عليه فى مسائل :

(المسألة الأولى) كل زوج يتصور منه الوقاع ، وكان تصرفه معتبرا فى الشرع ، فانه يصح منه الإيلاء ، وهـذا القيد معتبر طرداً وعكساً ، أما الطرد فهو أن كل من كان كذلك صح إيلاؤه ، ويتفرع عليه أحـكام (الأول) يصح إيلاء الذمى ، وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا يصح إيلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) وهذا العموم يتناول الـكافر والمسلم .

﴿ الحكم الثانى ﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : مدة الإيلاء لا تختلف بالرق والحرية فهى أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين ، أو أحدهما كان حراً والآخر رقيقا ، وعند أبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما تتنصف بالرق ، إلا أن عنـد أبى حنيفة تتنصف برق المرأة ، وعند مالك برق الرجل ، كما قالا فى الطلاق لنا إن ظاهر قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) يتناول الكل ، والتخصيص خلاف الظاهر ، لأن تقـدير هـــذه المدة إنما كان لأجل معنى يرجع إلى الجبلة والطبع ، وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج ، فيستوى فيه الحر والرقيق ، كالحيض ، ومدة الرضاع ومدة العنة .

﴿ الحـكم الثالث ﴾ يصح الإيلاء فى حال الرضا والغضب ، وقال مالك : لا يصح إلا فى حال الغضب لنا ظاهر هذه الآية .

﴿ الحـكم الرابع ﴾ يصح الإيلاء من المرأة سـواء كانت فى صلب النـكاح ، أو كانت مطلقة طلقة رجعية ، بدليل أن الرجعيـة يصدق عليها أنهـا من نسائه ، بدليل أنه لو قال : نسائى طوالق ، وقع الطلاق عليها ، وإذا ثبت أنهـا من نسائه دخلت تحت الآية لظاهر قوله (للذين يؤلون من نسائهم) .

أما عـكس هذه القضية . وهو أن من لا يتصور منه الوقاع لا يصح إيلاؤه ، ففيه حكمان :

﴿ الحـكم الأول ﴾ إيلاء الخصى صحيح ، لأنه يجامع كما يجامع الفحل ، إنمـا المفقود فى حقه الإنزال وذلك لا أثر له : ولأنه داخل تحت عموم الآية .

﴿ الحكم الثانى ﴾ المجبوب إن بقى منه ما يمكنه أن يجامع به صح إيلاؤه وإن لم يبق ففيه قولان (أحدهما) أنه لا يصح إيلاؤه وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه (والثانى) أنه يصح لعموم هذه الآية ، لأن قصد المضارة باليمين قد حصل منه .

﴿ القيد الثانى ﴾ أن يكون زوجا ، فلو قال لأجنبية : والله لا أجامعك ثم نـكحها لم يكن مؤليا لأن قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) يفيد أن هذا الحـكم لهم لا لغيرهم ، كقوله (لـكم دينكم ولى دين) أى لـكم لا لغيركم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المحلوف به والحلف به إما أن يكون بالله أو بغيره ، فان كان بالله كان موليا ، ثم إن جامعها فى مدة الإيلاء خرج عن الإيلاء ، وهل تجب كفارة اليمين . فيـه قولان : الجديد وهو الأصح ، وقول أبى حنيفة رضى الله عنه أنه تجب كفارة اليمين ، والقديم أنه إذا فاء بعد مضى المدة أو فى خلال المدة فلا كفارة عليه ، حجة القول : والله لا أقربك ثم يقربها ، وبين أن يقول : والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى (فان فاءوا فان الله غفور رحيم) والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن الـكفارة لوكانت واجبة لذكرها الله ههنا ، لأن الحاجة ههنا داعية إلى

معرفتها ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز (والثانى) أنه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله (فان فاءوا فان الله غفور رحيم) والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللأولين أن يجيبوا فيقولوا : إنما ترك الكفارة ههنا لأنه تعالى بينها فى القرآن وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سائر المواضع .

أما قوله (غفور رحيم) فهو يدل على عدم العقاب ، لكن عدم العقاب لا ينافى وجوب الفعل ، كما أن التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ، ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص ، وأما إن كان الحلف فى الإيلاء بغيرالله كما إذا قال : إن وطئتك فعبدى حر ، أو أنت طالق ، أو ضرتك طالق ، أو ألزم أمراً فى الذمة ، فقال : إن وطئتك فلله على عتق رقبة ، أو صدقة ، أو صوم ، أو حج ، أو صلاة ، فهل يكون مولياً الشافعى رضى الله عنه فيه قولان : قال فى القديم : لا يكون مولياً ، وبه قال أحمد فى ظاهر الرواية دليله أن الإيلاء معهود فى الجاهلية ، ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية فى هذا الباب هو الحلف بالله ، وأيضاً روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : من حلف فليحلف بالله ، فطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله ، وقال فى الجديد ، وهو قول أبى حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله أنه يكون مولياً لأن لفظ الإيلاء يتناول الكل ، وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقاً أو طلاقا ، فإذا وطئها يقع ذلك المتعلق ، وإن كان المعلق به التزام قربة فى الذمة فعليه ما فى نذر اللجاج ، وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين (والثانى) عليه الوفاء بما سمى ، (والثالث) أنه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى ، وفائدة هذين القولين أنا إن قلنا أنه يكون مولياً فبعد مضى أربعة أشهر يضيق الأمر عليه حتى يفىء أو يطلق وإن قلنا : لا يكون مولياً لا يضيق عليه الأمر .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى مقدار مدة الإيلاء على أقوال (فالأول) قول ابن عباس أنه لا يكون مولياً حتى يحلف على أن لا يطأها أبداً (والثانى) قول الحسن البصرى وإسحق : إن أى مدة حلف عليها كان مولياً وإن كانت يوما ، وهذان المذهبان فى غاية التباعد (والثالث) قول أبى حنيفة والثورى أنه لا يكون مولياً حتى يحلف على أن لا يطأها أربعة أشهر أو فيما زاد (والرابع) قول الشافعى وأحمد ومالك رضى الله عنهم : إنه لا يكون مولياً حتى تزيد المدة على أربعة أشهر ، وفائدة الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما أنه إذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة ، وهذه المدة تكون حقاً للزوج ، فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة أو بالطلاق ، فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه ، وعند أبى حنيفة : إذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه ، حجة الشافعى من وجوه :

﴿ الحجة الاولى ﴾ أن الفاء فى قوله (فإن فاؤا فان الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق فإن

الله سميع عليم) تقتضى كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الأربعة أشهر .

فإن قيل : ماذكرتموه ممنوع لأن قوله (فان فاؤا ، وإن عزموا الطلاق) تفصيل لقوله (الذين يؤلون من نسائهم) والتفصيل يعقب المفصل ، كما تقول : أنا أنزل عندكم هذا الشهر فان أكرمتمونى بقيت معكم وإلا ترحلت عنكم .

قلنا : هذا ضعيف لأن قوله (الذين يؤلوا من نسائهم تربص) هذه المدة يدل على الأمرين والفاء فى قوله (فإن فاؤا) ورد عقيب ذكرهما ، فيكون هذا الحكم مشروعا عقيب الإيلاء ، وعقيب حصول التربص فى هذه المدة بخلاف المثال الذى ذكره وهو قوله : أنا أنزل عندكم فان أكرمتمونى بقيت وإلا ترحلت ، لأن هناك الفاء متأخرة عن ذلك النزول ، أماههنا فالفاء مذكورة عقيب ذكر الإيلاء وذكر التربص ، فلابد وأن يكون مادخل الفاء عليه واقعاً عقيب هذين الأمرين ، وهذا كلام ظاهر .

(الحجة الثانية) للشافعى رضى الله عنه أن قوله (وإن عزموا الطلاق) صريح فى أن وقوع الطلاق إنما يكون بايقاع الزوج ، وعلى قول أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه يقع الطلاق بمضى المدة لا بايقاع الزوج .

فإن قيل : الإيلاء الطلاق فى نفسه . فالمراد من قوله (وإن عزموا الطلاق) الإيلاء المتقدم .

قلنا : هذا بعيد لأن قوله (وإن عزموا الطلاق) لابد وأن يكون معناه : وإن عزم الذين يؤلون الطلاق ، فجعل المؤلى عازما ، وهذا يقتضى أن يكون الإيلاء والعزم قد اجتمعا ، وأما الطلاق فهو متعلق العزم ، ومتعلق العزم متأخر عن العزم ، فإذاً الطلاق متأخر عن العزم لا محالة ، والإيلاء إما أن يكون مقارناً للعزم أو متقدما ، وهذا يفيد القطع بأن الطلاق فى هذه الآية مغاير لذلك الإيلاء وهذا كلام ظاهر .

(الحجة الثالثة) أن قوله تعالى (وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يقتضى أن يصدر من الزوج شىء يكون مسموعا ، وماذاك إلا أن نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وطلقوا فإن الله سميع لكلامهم ، عليم بما فى قلوبهم .

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد إن الله سميع لذلك الإيلاء .

قلنا هذا يبعد لأن هذا التهديد لم يحصل على نفس الإيلاء ، بل إنما حصل على شىء حصل بعد الإيلاء ، وهو كلام غيره حتى يكون (فان الله سميع عليم) تهديداً عليه .

(الحجة الرابعة) أن قوله تعالى (فان فاؤا ، وإن عزموا) ظاهره التخيير بين الأمرين ، وذلك يقتضى أن يكون وقت ثبوتهما واحداً ، وعلى قول أبى حنيفة ليس الأمر كذلك .

(الحجة الخامسة) أن الإيلاء فى نفسه ليس بطلاق ، بل هو حلف على الامتناع من الجماع

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

مدة مخصوصة إلا أن الشرع ضرب مقداراً معلوما من الزمان ، وذلك لأن الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة ، وهذا إنما يكون إذا كان الزمان قصيراً ، فأما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون إلا عند قصد المضارة ، ولما كان الطول والقصر فى هذا الباب أمراً غير مضبوط ، بين تعالى حداً فاصلا بين القصير والطويل ، فعندحصول هذه تبين قصد المضارة ، وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق ، بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة أنه يؤمر إما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الإيلاء ، وهذا المعنى معتبر فى الشرع كما قلنا فى ضرب الأجل فى مدة العنين وغيره حجة أبي حنيفة رضى الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ ، فإن فاؤا فيهن .

(والجواب الصحيح) أن القراءة الشاذة مردودة لأن كل ما كان قرآنا وجب أن يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن وأولى الناس بهذا أبو حنيفة ، فإنه بهذا الحرف تمسك فى أن التسمية ليست من القرآن ، وأيضاً فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون فى المدة ، فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها .

الحكم الحادى عشر

فى الطلاق

قوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾ .

اعلم أنه تعالى ذكر فى هذا الموضع أحكاما كثيرة للطلاق :

﴿ فالحكم الأول للطلاق وجوب العدة ﴾ اعلم أن المطلقة هى المرأة التى أوقع الطلاق عليها ، وهى إما أن تكون أجنبية أو منكوحة ، فإن كانت أجنبيه فإذا أوقع الطلاق عليها فهى مطلقة بحسب اللغة ، لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع ، والعدة غير واجبة عليها بالإجماع ، وأما المنكوحة فهى إما أن تكون مدخولا بها أو لا تكون ، فإن لم تكن مدخولا بها لم تجب العدة عليها ، قال الله تعالى (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) وأما إن كانت مدخولا بها فهى إما أن تكون حائلا أو حاملا ، فإن كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالإقراء قال الله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وأما إن كانت حائلا فاما أن يكون

الحيض ممكنا فى حقها أو لا يكون فان امتنع الحيض فى حقها إما لصغر المفرط ، أو الكبر المفرط كانت عدتها بالأشهر لا بالإقراء ، قال الله تعالى (واللائى يئسن من المحيض) وأما إذا كان الحيض فى حقها ممكناً فاما أن تكون رقيقة ، وإما أن تكون حرة ، فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة ، أما إذا كانت المرأة منكوحة ، وكانت مطلقة بعد الدخول ، وكانت حائلا ، وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة ، فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكمها فى هذه الآية ، وفى الآية سؤالات :

(السؤال الأول) العام إنما يحسن تخصيصه إذا كان الباقى بعد التخصيص أكثر من حيث أنه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب ، يقال فى الثوب : إنه أسود إذا كان الغالب عليه السواد ، أو حصل فيه بياض قليل ، فأما إذا كان الغالب عليه البياض ، وكان السواد قليلا ، كان اطلاق لفظ الأسود عليه كذباً ، فثبت أن الشرط فى كون العام مخصوصاً أن يكون الباقى بعد التخصيص أكثر ، وهذه الآية ليست كذلك فانكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام وتركتم قسما واحداً ، فاطلاق لفظ العام فى مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى .

(والجواب) أما الأجنبية فخارجة عن اللفظ فان الأجنبية لا يقال فيها : إنها مطلقة ، وأما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لأن المقصود من العدة براءة الرحم ، والحاجة إلى البراءة لا تحصل إلا عند سبق الشغل ، وأما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لأن إيجاب الاعتداد بالاقراء إنما يكون حيث تحصل الاقراء ، وهذان القسمان لم تحصل الاقراء فى حقهما ، وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر فثبت أن الأعم الأغلب باق تحت هذا العموم .

(السؤال الثانى) قوله (يتربصن) لا شك أنه خبر ، والمراد منه الأمر فما الفائدة فى التعبير عن الأمر بلفظ الخبر .

(والجواب من وجهين) (الأول) أنه تعالى لو ذكره بلفظ الأمر لكان ذلك يوهم أنه لا يحصل المقصود إلا إذا شرعت فيها بالقصد والاختيار ، وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون ذلك كافيا فى المقصود ، لأنها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة إلا إذا قصدت أداء التكليف ، أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم ، وعرف أنه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود ، سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت فى العدة بالرضا أو بالغضب (الثانى) قال صاحب الكشاف : التعبير عن الأمر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الأمر اشعاراً بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله ، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً ، ونظيره قولهم فى الدعاء : رحمك الله أخرج فى صورة الخبر ثقة بالإجابة كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها .

﴿ السؤال الثالث ﴾ لو قال يتربص المطلقات : لكان ذلك جملة من فعل وفاعل ، فما الحكمة فى ترك ذلك ، وجعل المطلقات مبتدأ ، ثم قوله (يتربصن) اسناد الفعل إلى الفاعل ، ثم جعل هذه الجملة خبراً عن ذلك المبتدأ .

(الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى فى كتاب دلائل الإعجاز : إنك إذا قدمت الاسم فقلت : زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيده قولك : فعل زيد ، وذلك لأن قولك : زيد فعل يستعمل فى أمرين (أحدهما) أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل ، كقولك : أنا أكتب فى المهم الفلانى إلى السلطان ، والمراد دعوى الإنسان الانفراد (الثانى) أن لا يكون المقصود ذلك ، بل المقصود أن تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لإثبات ذلك الفعل ، كقولهم : هو يعطى الجزيل لا يريد الحصر ، بل أن يحقق عند السامع أن إعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى (والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون) ليس المراد تخصيص المخلوقية وقوله تعالى (وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به) وقول الشاعر :

هما يلبسان المجد أحسن لبسة شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب فى حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك إذا قلت : عبد الله ، فقد أشعرت بأنك تريد الاخبار عنه ، فيحصل فى العقل شوق إلى معرفة ذلك فإذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه ، فيكون ذلك أبلغ فى التحقيق ونفى الشبهة .

﴿ السؤال الرابع ﴾ هلا قيل : يتربصن ثلاثة قروء كما قيل (تربص أربعة أشهر) وما الفائدة فى ذكر الأنفس .

(الجواب) فى ذكر الأنفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث ، لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على أن يتربصن ، وذلك لأن أنفس النساء طوامح إلى الرجال فأراد أن يقمعن أنفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص .

﴿ السؤال الخامس ﴾ لفظ (أنفس) جمع قلة ، مع أنهن نفوس كثيرة ، والقروء جمع كثرة ، فلم ذكر جمع الكثرة مع أن المراد هذه القروء الثلاثة وهى قليلة .

(والجواب) أنهم يتسعون فى ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لاشتراكهما فى معنى الجمعية ، أو لعل القروء كانت أكثر استعمالا فى جمع قرء من الاقراء .

﴿ السؤال السادس ﴾ لم لم يقل : ثلاث قروء ، كما يقال : ثلاثة حيض .

(الجواب) لأنه أتبع تذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات فى هذه الآية وبقى من الكلام فى هذه الآية مسألة واحدة فى حقيقة القروء ، فنقول : القروء جمع قرء وقرء ، ولا خلاف أن اسم القرء يقع على الحيض والطهر ، قال أبو عبيدة : الاقراء من الأضداد فى كلام

العرب ، والمشهور أنه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا ، وقال آخرون إنه حقيقة في الحيض ، مجاز في الطهر ، ومنهم من عكس الأمر ، وقال قائلون : إنه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر ، والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال (فالأول) أن القرء هو الاجتماع ، ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم ، وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن ، وهو قول الأصمعي والأخفش والفراء والكسائي .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول أبي عبيد : أنه عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة .

﴿ والقول الثالث ﴾ وهو قول أبي عمرو بن العلاء : أن القرء هو الوقت ، يقال : أقرأت النجوم إذا طلعت ، وأقرأت إذا أفلت ، ويقال : هذا قارىء الرياح لوقت هبوبها ، وأنشدوا للهذلي :

إذا هبت لقارئها الرياح

وإذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر ، لأن لكل واحد منهما وقتاً معيناً ، واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء ، والظاهر يقتضي أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء إن تخرج عن عهدة التكليف ، إلا أن العلماء أجمعوا على أنه لا يكفي ذلك ، بل عليها أن تعتد بثلاثة أقراء من أحد الجنسين ، واختلفوا فيه فمذهب الشافعي رضي الله عنه أنها الأطهار ، روى ذلك عن ابن عمر ، وزيد ، وعائشة ، والفقهاء السبعة ، ومالك ، وربيعة ، وأحمد رضي الله عنهم في رواية ، وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض ، وهو قول أبي حنيفة ، والثوري والأوزاعي وابن أبي ليلى ، وابن شبرمة ، وإسحاق رضي الله عنهم ، وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر ، وعندهم أطول ، حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءاً وإن حاضت عقيبه في الحال ، فإذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها ، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه مالم تطهر من الحيضة الثالثة إن كان الطلاق في حال الطهر ، ومن الحيضة الرابعة إن كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ، ثم قال إذا طهرت لأكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وإن طهرت لأقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تتيمم عند عدم الماء ، أو يمضي عليها وقت صلاة ، حجة الشافعي من وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) ومعناه في وقت عدتهن ، لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض ، أجاب صاحب الكشاف عنه فقال بمعنى مستقبلات لعدتهن ، كما يقول لثلاث بقين من الشهر ، يريد مستقبلا لثلاث ، وأقول هذا الكلام يقوى استدلال الشافعي رضي الله عنه لأن قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث عقيبه ، فكذا ههنا قوله (فطلقوهن لعدتهن) معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ، ولما كان الأمر حاصلا بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب أن

يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة ، وذلك هو المطلوب .

﴿ الحجة الثانية ﴾ ما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : هل تدرون الأقراء ؟ الأقراء الاطهار ، ثم قال الشافعى رضى الله عنه : والنساء بهذا أعلم ، لأن هذا إنما يبتلى به النساء .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ (القرء) عبارة عن الجمع ، يقال : ماقرأت الناقة نسلا قط ، أى ما جمعت فى رحمها ولداً قط ومنه قول عمرو بن كلثوم :

هجان اللون لم تقرأ جنينا

وقال الأخفش يقال : ما قرأت حيضة ، أى ما ضمت رحمها على حيضة ، وسمى الحوض مقرأة لأنه يجتمع فيه الماء ، وأقرأت النجوم إذا اجتمعت للغروب ، وسمى القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه ، وقرأ القارىء أى جمع الحروف بعضها إلى بعض .

إذا ثبت هذا فنقول : وقت اجتماع الدم إنما هو زمان الطهر لأن الدم يجتمع فى ذلك الزمان فى البدن .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم ، لأن الدم يجتمع فى هذا الزمان فى الرحم .

قلنا : الدماء لا تجتمع فى الرحم البتة بل تنفصل قطرة قطرة أما وقت الطهر فالكل مجتمع فى البدن فكان معنى الاجتماع فى وقت الطهر أتم ، وتمام التقرير فيه أن اسم القرء لما دل على الاجتماع فأكثر أحوال الرحم اجتماعا واشتمالا فى الدم آخر الطهر ، إذ لو لم تمتلىء بذلك الفائض لما سالت إلى الخارج ، فمن أول الطهر يأخذ فى الاجتماع والازدياد إلى آخره ، والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء فى الحقيقة وهذا كلام بين .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن الأصل أن لا يكون لأحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه ، وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهى الأطهار ، لأن الاعتداد بالاطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض ، فلما كان كذلك أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا الأكثر وفاء بالدلائل الدالة على أن الأصل أن لا يكون لأحد على غيره قدرة الحبس والمنع .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أن ظاهر قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يقتضى أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء أن تخرج عن العهدة ، وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم ، فوجب أن تخرج المرأة عن العهدة بأيهما كان على سبيل التخيير ، إلا أنا بينا أن مدة العدة بالأطهار أقل من مدة العدة بالحيض ، فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة الزائدة ، وإذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك القدر الزائد لا إلى بدل ،

وكل ما كان كذلك لم يكن واجباً فاذن الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الأطهار غير واجب وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجباً وهو المطلوب ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الأول) أن الأقراء فى اللغة وإن كانت مشتركة بين الأطهار والحيض إلا أن فى الشرع غلب استعمالها فى الحيض ، لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « دعى الصلاة أيام أقرائك » وإذا ثبت هذا كان صرف الأقراء المذكورة فى القرآن إلى الحيض أولى .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن القول بأن الأقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثه أقراء بكمالها لأن هذا القائل يقول : إن المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض ، وإنما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال : إنه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث ، لأن عنده إذا طلقها فى آخر الطهر تعتد بذلك قرءاً فاذا كان فى أحد القولين تكمل الأقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الأول أليق بالظاهر ، أجاب الشافعى رضى الله عنه عن ذلك أن الله قال (الحج أشهر معلومات) والأشهر جمع وأقله ثلاثة ، ثم إنا جعلنا الآية على شهرين وبعض الثالث ، وذلك هو شوال ، وذو القعدة ، وبعض ذو الحجة ، فكذا ههنا جاز أن تحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر ، أجاب الجبائى من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين (الأول) أنا تركنا الظاهر فى تلك الآية لدليل ، فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير دليل (والثانى) أن فى العدة تربصاً متصلا ، فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج ، لأنه ليس فيها فعل متصل ، فكأنه قيل : هذه الأشهر وقت الحج لا على سبيل الإستغراق ، وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين (الاول) كما أن حمل الأقراء على الأطهار يوجب النقصان عن الثلاثة ، فحمله على الحيض يوجب الزيادة ، لأنه إذا طلقها فى أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه أن هذه لابد من تحملها لأجل الضرورة ، لأنه لو جاز الطلاق فى الحيض لأمرناه بالطلاق فى آخر الحيض حتى تعتد بأطهار كاملة ، وإذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة متحملة للضرورة ، فنحن أيضاً نقول : لما صارت الأقراء مفسرة بالأطهار ، والله تعالى أمرنا بالطلاق فى الطهر ، صار تقدير الآية يتربصن بأنفسهن ثلاثة أطهار طهر الطلاق فيه .

﴿ والوجه الثانى ﴾ فى الجواب أنا بينا أن القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع إنما يحصل فى آخر الطهر قرءاً تاما ، وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان فى شىء من القرء .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ لهم : أنه تعالى نقل إلى الشهور عند عدم الحيض فقال (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار وأيضاً لما كانت الأشهر شرعت بدلا عن الأقراء والبدل يعتبر بتمامها ، فان الأشهر لا بد من إتمامها وجب أيضاً أن يكون الكمال معتبراً فى المبدل ، فلا بد وأن تكون الأقراء الكاملة هى الحيض ،

أما الأطهار فالواجب فيها قرءان وبعض .

(الحجة الرابعة) لهم : قوله صلى الله عليه وسلم «طلاق الأمة تطليقتان ، وعدتها حيضتان» وأجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة ، فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض .

(الحجة الخامسة) أجمعنا على أن الاستبراء فى شراء الجوارى يكون بالحيضة ، فكذا العدة تكون بالحيضة ، لأن المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد .

(الحجة السادسة) لهم : أن الغرض الأصلى فى العدة استبراء الرحم ، والحيض هو الذى تستبرأ به الارحام دون الطهر ، فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر .

(الحجة السابعة) لهم : أن القول بأن القروء هى الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة ، لأن المطلقة إذا مر عليها بقية الطهر وطعنت فى الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض ، فحينئذ يحرم للغير التزوج بها ، وإن جعلنا القرء طهراً ، فحينئذ يحل للغير التزوج بها ، وجانب التحريم أولى بالرعاية ، لقوله صلى الله عليه وسلم « ما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال » ولأن الأصل فى الابضاع الحرمة ، ولأن هذا أقرب إلى الاحتياط ، فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك إلى مالا يريبك » فهذا جملة الوجوه فى هذا الباب .

واعلم أن عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ، ويكون حكم الله فى حق الكل ما أدى اجتهاده إليه .

أما قوله تعالى (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) فاعلم أن انقضاء العدة لما كان مبنياً على انقضاء القرء فى حق ذوات الأقراء ، ووضع الحمل فى حق الحامل ، وكان الوصول إلى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة فى العدة ، وجعل القول قولها إذا ادعت انقضاء قرئها فى مدة يمكن ذلك فيها ، وهو على مذهب الشافعى رضى الله عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة ، لأن أمرها يحمل على أنها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة ، ثم حاضت يوما وليلة وهو أقل الحيض ، ثم طهرت خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر ، مرة أخرى يوماً وليلة ، ثم طهرت خمسة عشر يوماً ، ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة أطهار ، فمتى ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها ، وكذلك إذا كانت حاملا فادعت أنها أسقطت كان القول قولها ، لأنها على أصل أمانتها .

واعلم أن للمفسرين فى قوله (ما خلق الله فى أرحامهن) ثلاثة أقوال (الأول) أنه الحبل والحيض معاً ، وذلك لأن المرأة لها أغراض كثيرة فى كتمانهما ، أما كتمان الحبل فإن غرضها فيه أن انقضاء عدتها بالقروء أقل زماناً من انقضاء عدتها بوضع الحمل ، فإذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة ، وربما كرهت مراجعة الزوج الأول ، وربما أحبت التزوج بزوج آخر ،

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٢٨»

أو أحبت أن يلتحق ولدها بالزوج الثانى ، فلهذه الأغراض تكتم الحبل ، وأما كتمان الحيض فغرضها فيه أن المرأة إذا طلقها الزوج وهى من ذوات الأقراء فقد تحب تطويل عدتها لكى يراجعها الزوج الأول ، وقد تحب تقصير عدتها لتبطيل رجعته ولا يتم لها ذلك إلا بكتمان بعض الحيض فى بعض الأوقات لأنها إذا حاضت أولا فكتمته ، ثم أظهرت عند الحيضة الثانية أن ذلك أول حيضها فقد طولت العدة ، وإذا كتمت أن الحيضة الثالثة وجدت فكذلك ، وإذا كتمت أن حيضها باق فقدقطعت الرجعة على زوجها ، فثبت أنه كما أن لها غرضا فى كتمان الحبل ، فكذلك فى كتمان الحيض ، فوجب حمل النهى على مجموع الأمرين .

﴿ القول الثانى ﴾ أن المراد هو النهى عن كتمان الحمل فقط ، واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) (وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم لا أنه مخلوق فى الرحم (وثالثها) أن حمل قوله تعالى (ما خلق الله فى أرحامهن) على الولد الذى هو جوهر شريف ، أولى من حمله على الحيض الذى هو شىء فى غاية الخساسة والقذر ، واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة ، لأنه لما كان المقصود منعها عن إخفاء هذه الأحوال التى لا اطلاع لغيرها عليها ، وبسببها تختلف أحوال الحرمة والحل فى النكاح ، فوجب حمل اللفظ على الكل .

﴿ القول الثالث ﴾ المراد هو النهى عن كتمان الحيض ، لأن هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ، ولم يتقدم ذكر الحمل ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن قوله (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) كلام مستأنف مستقل بنفسه من غير أن يضاف إلى ما تقدم ، فيجب حمله على كل ما يخلق فى الرحم .

أما قوله تعالى (إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر) فليس المراد أن ذلك النهى مشروط بكونها مؤمنة ، بل هذا كما تقول للرجل الذى يظلم : إن كنت مؤمنا فلا تظلم ، تريد إن كنت مؤمنا فينبغى أن يمنعك إيمانك عن ظلمى ، ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء ، وهو كما قال فى الشهادة (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه) والآية دالة على أن كل من جعل أمينا فى شىء فخان فيه فأمره عند الله شديد .

قوله تعالى ﴿ وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم ﴾ .

اعلم أن هـذا هو الحكم الثانى للطلاق وهو الرجعية ، وفى البعولة قولان (أحدهما) أنه جمع بعل ، كالفحولة والذكورة والجدودة والعمومة ، وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز إدخالها فى كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب ، فلا يقال فى كعب : كعوبة ، ولا فى كلب : كلابة ، واعلم أن اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة ، كما يقال لها زوجة فى كثير من اللغات ، وزوج فى أفصح اللغات فهما بعلان ، كما أنهما زوجان ، وأصل البعل السيد المالك فيما قيل ، يقال : من بعل هذه الناقة ؟ كما يقال : من ربها ، وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه رباً ، وقد كان النساء يدعون أزواجهن بالسودد .

(القول الثانى) أن البعولة مصدر ، يقال : بعل الرجل يبعل بعولة ، إذا صار بعلا ، وباعل الرجل امرأته إذا جامعها ، وفى الحديث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى أيام التشريق « أنها أيام أكل وشرب وبعال » وامرأته حسنة البعل إذا كانت تحسن عشرة زوجها ، ومنه الحديث « إذا أحسنتن ببعل أزواجكن » وعلى هذا الوجه كان معنى الآية : وأهل بعولتهن .

وأما قوله (أحق بردهن فى ذلك) فالمعنى : أحق برجعتهن فى مدة ذلك التربص وههنا سؤالات :

(السؤال الأول) ما فائدة قوله (أحق) مع أنه لا حق لغير الزوج فى ذلك .

(الجواب من وجهين) (الأول) أنه تعالى قال قبل هـــذه الآية (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) كان تقدير الكلام : فانهن إن كتمن لأجل أن يتزوج بهن زوج آخر ، فإذا فعلن ذلك كان الزوج الأول أحق بردهن ، وذلك لأنه ثبت للزوج الثانى حق فى الظاهر ، فبين أن الزوج الأول أحق منه ، وكذا إذا ادعت انقضاء أقرائها ثم علم خلافه فالزوج الأول أحق من الزوج الآخر فى العدة (الثانى) إذا كانت معتدة فلها فى مضى العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذى يتضمن إبطال حق الزوج جاز أن يقول (وبعولتهن أحق) من حيث أن لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ما هى عليه من العدة .

(السؤال الثانى) ما معنى الرد ؟ .

(الجواب) يقال : رددته أى رجعته قال تعالى فى موضع (ولئن رددت إلى ربى) وفى موضع آخر (ولئن رجعت) .

(السؤال الثالث) ما معنى الرد فى المطلقة الرجعيـة ؟ وهى ما دامت فى العـدة فهى زوجته كما كانت .

(الجواب) أن الرد والرجعة يتضمن إبطال التربص والتحرى فى العدة فهى ما دامت فى العدة كأنها كانت جارية فى إبطال حق الزوج وبالرجعة يبطل ذلك ، فلا جرم سميت الرجعة رداً ، لاسيما ومذهب الشافعى رضى الله عنه أنه يحرم الاستمتاع بها إلا بعد الرجعة ، ففى الرد على مذهبه شيئان

(أحدهما) ردها من التربص إلى خلافه (الثانى) ردها من الحرمة إلى الحل .

(السؤال الرابع) ما الفائدة فى قوله تعالى (فى ذلك) .

(الجواب) أن حق الرد إنما يثبت فى الوقت الذى هو وقت التربص ، فإذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الردة والرجعة .

أما قوله تعالى (إن أرادوا إصلاحا) فالمعنى أن الزوج أحق بهذه المراجعة إن أرادوا الإصلاح وما أرادوا المضارة ، ونظيره قوله (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) والسبب فى هذه الآية أن فى الجاهلية كانوا يرجعون المطلقات ، ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة ، حتى تحتاج المرأة إلى أن تعتد عدة حادثة ، فنهوا عن ذلك ، وجعل الشرط فى حل المراجعة إرادة الإصلاح ، وهو قوله (إن أرادوا إصلاحا) .

فإن قيل : إن كلمة (إن) للشرط ، والشرط يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه ، فيلزم إذا لم توجد إرادة الإصلاح أن لا يثبت حق الرجعة .

(والجواب) أن الإرادة صفة باطنة لااطلاع لنا عليها ، فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها ، بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الإرادة ، حتى إنه لو راجعها لقصد المضارة استحق الإثم .

أما قوله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن) فاعلم أنه تعالى لما بين أنه يجب أن يكون المقصود من المراجعة إصلاح حالها ، لا إيصال الضرر إليها بين أن لكل واحد من الزوجين حقاً على الآخر .

واعلم أن المقصود من الزوجين لا يتم إلا إذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الآخر ، وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ، ونحن نشير إلى بعضها (فأحدها) أن الزوج كالأمير والراعى ، والزوجة كالمأمور والرعية ، فيجب على الزوج بسبب كونه أميراً وراعيا أن يقوم بحقها ومصالحها ، ويجب عليها فى مقابلة ذلك إظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روى عن ابن عباس أنه قال « إنى لأتزين لامرأتى كما تتزين لى » لقوله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن) (وثالثها) ولهن على الزوج من إرادة الاصلاح عند المراجعة ، مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله فى أرحامهن ، وهذا أوفق لمقدمة الآية .

أما قوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) يقال : رجل بين الرجلة ، أى القوة ، وهو أرجل الرجلين أى أقواهما ، وفرس رجيل قوى على المشى ، والرجل معروف لقوته على المشى ، وارتجل الكلام أى قوى عليه من غير حاجة فيه إلى فكرة وروية ، وترجل النهار قوى ضياؤه ، وأما الدرجة فهى المنزلة وأصلها

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

من درجت الشيء أدرجه درجا ، وأدرجته إدراجا إذا طويته . ودرج القوم قرنا بعد قرن أى فنوا ومعناه أنهم طووا عمرهم شيئاً فشيئاً ، والمدرجة قارعة الطريق ، لأنها طوى منزلا بعد منزل ، والدرجة المنزلة من منازل الطريق ، ومنه الدرجة التى يرتقى فيها .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن فضل الرجل على المرأة أمر معلوم ، إلا أن ذكره ههنا يحتمل وجهين (الأول) أن الرجل أزيد فى الفضيلة من النساء فى أمور (أحدها) العقل (والثانى) فى الدية (والثالث) فى المواريث (والرابع) فى صلاحية الإمامة والقضاء والشهادة (والخامس) له أن يتزوج عليها ، وأن يتسرى عليها ، وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج (والسادس) أن نصيب الزوج فى الميراث منها أكثر من نصيبها فى الميراث منه (والسابع) أن الزوج قادر على تطليقها ، وإذا طلقها فهو قادر على مراجعتها ، شاءت المرأة أم أبت ، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج ، وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر أيضاً على أن تمنع الزوج من المراجعة (والثامن) أن نصيب الرجل فى سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة ، وإذا ثبت فضل الرجل على المرأة فى هذه الأمور ، ظهر أن المرأة كالأسير العاجز فى يد الرجل ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « استوصوا بالنساء خيراً فانهن عندكم عوان » وفى خبر آخر : اتقوا الله فى الضعيفين : اليتيم والمرأة ، وكان معنى الآية أنه لأجل ما جعل الله الرجال من الدرجة عليهن فى الاقتدار كانوا مندوبين إلى أن يوفوا من حقوقهن أكثر ، فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال فى الإقدام على مضارتهن وإيذائهن ، وذلك لأن كل من كانت نعم الله عليه أكثر ، كان صدور الذنب عنه أقبح ، واستحقاقه للزجر أشد .

﴿والوجه الثانى﴾ أن يكون المراد حصول المنافع واللذة مشترك بين الجانبين ، لأن المقصود من الزوجية السكن والألفة والمودة ، واشتباك الأنساب واستكثار الأعوان والأحباب ، وحصول اللذة ، وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن أن يقال : إن نصيب المرأة فيها أوفر ، ثم إن الزوج اختص بأنواع من حقوق الزوجة ، وهى التزام المهر والنفقة ، والذب عنها ، والقيام بمصالحها ، ومنعها عن مواقع الآفات ، فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوبا ، رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) وعن النبى صلى الله عليه وسلم « لو أمرت أحدا بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود لزوجها » ثم قال تعالى (والله عزيز حكيم) أى غالب لا يمنع ، مصيب أحكامه وأفعاله ، لا يتطرق إليهما احتمال العبث والسفه والغلط والباطل .

قوله تعالى ﴿الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ .

اعلم أن هذا هو الحكم الثالث من أحكام الطلاق ، وهو الطلاق الذى تثبت فيه الرجعة ، وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) كان الرجل فى الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقضى عدتها ، ولو طلقها ألف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له ، فجاءت امرأة إلى عائشة رضى الله عنها ، فشكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك ، فذكرت عائشة رضى الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنزل قوله تعالى (الطلاق مرتان) .

(المسألة الثانية) اختلف المفسرون فى أن هذا الكلام حكم مبتدأ وهو متعلق بما قبله . قال قوم : إنه حكم مبتدأ ، ومعناه أن التطليق الشرعى يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والإرسال دفعة واحدة ، وهذا التفسير هو قول من قال : الجمع بين الثلاث حرام ، وزعم ابو زيد الدبوسى فى الأسرار : أن هذا هو قول عمر ، وعثمان ، وعلى ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وعمران بن الحصين ، وأبى موسى الأشعرى ، وأبى الدرداء وحذيفة .

(والقول الأول) فى تفسير الآية أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله ، والمعنى أن الطلاق الرجعى مرتان ، ولا رجعة بعد الثلاث ، وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث ، وهو مذهب الشافعى رضى الله تعالى عنه .

(حجة القائلين بالقول الأول) أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق ، لأن الألف واللام إذا لم يكونا للمعهود أفادا الاستغراق ، فصار تقدير الآية : كل الطلاق مرتان ، ومرة ثالثة ، ولو قال هكذا لأفاد أن الطلاق المشروع متفرق ، لأن المرات لا تكون إلا بعد تفرق بالإجماع .

فان قيل : هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون ، وعندى الجمع مباح لا مسنون .

قلنا : ليس فى الآية بيان صفة السنة ، بل كان تفسير الأصل الطلاق ، ثم قال هذا الكلام وإن كان لفظه لفظ الخبر ، إلا أن معناه هو الأمر ، أى طلقوا مرتين يعنى دفعتين ، وإنما وقع العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الأمر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الأمر ، فثبت أن هذه الآية دالة على الأمر بتفريق الطلقات ، وعلى التشديد فى ذلك الأمر والمبالغة فيه ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (الأول) وهو اختيار كثير من علماء الدين ، أنه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لا يقع إلا الواحدة ، وهذا القول هو الأقيس ، لأن النهى يدل على اشتمال المنهى عنه على مفسدة راجحة ، والقول بالوقوع سعى فى إدخال تلك المفسدة فى الوجود وأنه غير جائز ، فوجب أن يحكم بعدم الوقوع .

(والقول الثانى) وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : أنه وإن كان محرما إلا أنه يقع ، وهذا

منه بناء على أن النهى لا يدل على الفساد .

(القول الثالث) فى تفسير هذه الآية أن نقول : أنها ليست كلاما مبتدأ ، بل هى متعلقة بما قبلها ، وذلك لأنه تعالى بين فى الآية الأولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما أو إلى غاية معينة ، فكان ذلك كالمجمل المفتقر إلى المبين ، أو كالعام المفتقر إلى المخصص فبين فى هذه الآية أن ذلك الطلاق الذى ثبت فيه للزوج حق الرجعة ، هو أن يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة بالألف واللام فى قوله : الطلاق للمعهود السابق ، يعنى ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو أن يوجد مرتين ، فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية والذى يدل على أن هذا التفسير أولى لوجوه (الأول) أن قوله (وبعولتهن أحق بردهن) إن كان لكل الأحوال فهو مفتقر إلى المخصص ، وإن لم يكن عاماً فهو مجمل ، لأنه ليس فيه بيان الشرط الذى عنده يثبت حق الرجعة ، فيكون مفتقراً إلى البيان ، فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص ، أو كان البيان حاصلا مع المجمل ، وذلك أولى من أن لا يكون كذلك ، لأن تأخير البيان عن وقت الخطاب وإن كان جائزاً إلا أن الأرجح أن لا يتأخر .

(الحجة الثانية) إذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ ، كان قوله (الطلاق مرتان) يقتضى حصر كل الطلاق فى المرتين وهو باطل بالإجماع ، لا يقال : إنه تعالى ذكر الطلقة الثالثة ، وهو قوله (أو تسريح بإحسان) فصار تقدير الآية : الطلاق مرتان ومرة ، لأنا نقول : إن قوله (أو تسريح بإحسان) متعلق بقوله (فامساك بمعروف) لا بقوله (الطلاق مرتان) ولأن لفظ التسريح بالإحسان لا إشعار فيه بالطلاق ، ولأنا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وإنه غير جائز .

(الحجة الثالثة) ما روينا فى سبب نزول هذه الآية ، انها إنما نزلت بسبب امرأة شكت إلى عائشة رضى الله عنها أن زوجها يطلقها ويراجعها كثيراً بسبب المضارة ، وقد أجمعوا على أن سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن عموم الآية ، فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر أجنبى عنه .

أما قوله تعالى (فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الإمساك خلاف الإطلاق والمساك والمسكة اسمان منه ، يقال : إنه لذو مسكة ومساكة إذا كان بخيلا ، قال الفراء : يقال إنه ليس بمساك غلمانه ، وفيه مساكة من جبر ، أى قوة ، وأما التسريح فهو الإرسال ، وتسريح الشعر تخليصك بعضه من بعض ، وسرح الماشية إذا أرسلها ترعى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ تقدير الآية ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج ، هو أن يوجد مرتان ، ثم الواجب بعد هاتين المرتين إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ، ومعنى الإمساك بالمعروف هو أن يراجعها لا على قصد المضارة ، بل على قصد الإصلاح والإنفاع ، وفى معنى الآية وجهان (أحدهما) أن توقع عليها الطلقة الثالثة ، روى أنه لما نزل قوله تعالى (الطلاق مرتان) قيل له صلى الله عليه وسلم : فأين الثالثة ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : هو قوله (أو تسريح بإحسان) (والثانى) أن معناه أن يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة ، وهو مروى عن الضحاك والسدى .

واعلم أن هذا الوجه هو الأقرب لوجوه (أحدها) أن الفاء فى قوله (فان طلقها) تقتضى وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح ، فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله : فان طلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز (وثانيها) أنا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناولة لجميع الأحوال ، لأنه بعد الطلقة الثانية ، إما أن يراجعها وهو المراد بقوله (فامساك بمعروف) أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله (أو تسريح بإحسان) أو يطلقها وهو المراد بقوله (فان طلقها) فكانت الآية مشتملة على بيان كل الأقسام ، أما لو جعلنا التسريح بالإحسان طلاقاً آخر لزم ترك أحد الأقسام الثلاث ، ولزم التكرير فى ذكر الطلاق وأنه غير جائز (وثالثها) أن ظاهر التسريح هو الإرسال والإهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة أولى من حمله على التطليق (ورابعها) أنه قال بعد ذكر التسريح (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) والمراد به الخلع ، ومعلوم أنه لا يصح الخلع بعد أن طلقها الثالثة ، فهذه الوجوه ظاهرة لو لم يثبت الخبر الذى رويناه فى صحة ذلك القول ، فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه

واعلم أن المراد من الإحسان ، هو أنه إذا تركها أدى إليها حقوقها المالية ، ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الحكمة فى إثبات حق الرجعة أن الإنسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدرى أنه هل تشق عليه مفارقته أو لا فاذا فارقه فعند ذلك يظهر ، فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الإنسان بتقدير أن تظهر المحبة بعد المفارقة ، ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة ، فلا جرم أثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين ، وعند ذلك قد جرب الإنسان نفسه فى تلك المفارقة وعرف حال قلبه فى ذلك الباب ، فان كان الأصلح إمساكها راجعها وأمسكها بالمعروف ، وإن كان الأصلح له تسريحها سرحها على أحسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده .

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلظَّالِمُونَ «٢٢٩»

قوله تعالى ﴿ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون ﴾ .

واعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع ، واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التسريح مقرونا بالإحسان ، بين فى هذه الآية أن من جملة الإحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئاً من الذى أعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها ، وذلك لأنه ملك بضعها ، واستمتع بها فى مقابلة ما أعطاها ، فلا يجوز أن يأخذ منها شيئاً ، ويدخل فى هذا النهى أن يضيق عليها ليلجئها إلى الافتداء ، كما قال فى سورة النساء (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) وقوله ههنا (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) هو كقوله هناك (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) فثبت أن الإتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ، ونظيره قوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على أحمائها وقال أيضاً (فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتانا وإثما مبيناً) فعظم فى أخذ شىء من ذلك بعد الافضاء .

فان قيل : لمن الخطاب فى قوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا) فان كان الأزواج لم يطابقه قوله (فان خفتم ألا يقيما حدود الله) وإن قلت للأئمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئاً .

قلنا : الأمران جائزان فيجوز أن يكون أول الآية خطاباً للأزواج وآخرها خطاباً للأئمة والحكام ، وذلك غير غريب فى القرآن ، ويجوز أن يكون الخطاب كله للأئمة والحكام ، لأنهم هم الذين يأمرون بالأخذ والإيتاء عند الترافع إليهم فكأنهم هم الآخذون والمؤتون .

أما قوله تعالى (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) فاعلم أنه تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئاً استثنى هذه الصورة وهى مسألة الخلع وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى أن هذه الآية نزلت فى جميلة بنت عبد الله بن أبى ، وفى زوجها ثابت ابن قيس بن شماس ، وكانت تبغضه أشد البغض ، وكان يحبها أشد الحب ، فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالت : فرق بينى وبينه فانى أبغضه ، ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجىء فى أقوام فكان أقصرهم قامة ، وأقبحهم وجها ، وأشدهم سواداً ، وإنى أكره الكفر بعد الإسلام ، فقال ثابت : يا رسول الله مرها فلترد على الحديقة التى أعطيتها ، فقال لها : ما تقولين ؟ قالت : نعم وأزيده فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديقته فقط ، ثم قال لثابت : خذ منها ما أعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان ذلك أول خلع فى الإسلام ، وفى سنن أبى داود أن المرأة كانت حفصة بنت سهل الأنصارية .

(المسألة الثانية) اختلفوا فى أن قوله تعالى (إلا أن يخافا) هو استثناء متصل أو منقطع ، وفائدة هذا الخلاف تظهر فى مسألة فقهية ، وهى أن أكثر المجتهدين قالوا : يجوز الخلع فى غير حالة الخوف والغضب ، وقال الأزهرى والنخعى وداود : لا يباح الخلع إلا عند الغضب ، والخوف من أن لا يقيما حدود الله ، فان وقع الخلع فى غير هذه الحالة فالخلع فاسد وحجتهم أن هذه الآية صريحة فى أنه لا يجوز للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئاً ، ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) فكانت الآية صريحة فى أنه لا يجوز الأخذ فى غير حالة الخوف ، وأما جمهور المجتهدين فقالوا : الخلع جائز فى حالة الخوف وفى غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً) فاذا جاز لها أن تهب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئاً بازاء ما بذل كان ذلك فى الخلع الذى تصير بسببه مالكة لنفسها أولى ، وأما كلمة (إلا) فهى محمولة على الاستثناء المنقطع كما فى قوله تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) اى لكن إن كان خطأ (فدية مسلمة إلى أهله) .

(المسألة الثالثة) الخوف المذكور فى هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف ، وهو الإشفاق مما يكره وقوعه ، ويمكن حمله على الظن . وذلك لأن الخوف حالة نفسانية مخصوصة ، وسببه حصول الظن أنه سيحدث مكروه فى المستقبل وإطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فلا جرم أطلق على هذا الظن اسم الخوف ، وهذا مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره : قد خرج غلامك بغير إذنك ، فتقول : قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته ، وأنشد الفراء :

إذا مت فادفنى إلى جنب كرمة تروى عظامى بعد موتى عروقها
ولا تدفننى فى الفلاة فاننى أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

ثم الذى يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيها بعد هذه الآية (فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله) .

(المسألة الرابعة) اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الشرط هو حصول الخوف للرجل وللمرأة ، ولا بد ههنا من مزيد بحث ، فنقول : الأقسام الممكنة فى هذا الباب أربعة لأنه إما أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة فقط ، أو من قبل الزوج فقط ، أولا يحصل الخوف من قبل واحد منهما ، أو يكون الخوف حاصلا من قبلهما معاً .

(أما القسم الأول) وهو أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة ، وذلك بأن تكون المرأة ناشزة مبغضة للزوج ، فههنا يحل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ما رويناه من حديث جميلة مع ثابت ، لأنها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الأخذ .

فإن قيل : فقد شرط تعالى فى هذه الآية خوفهما معاً ، فكيف قلتم : إنه يكفى حصول الخوف منها فقط .

قلنا : سبب هذا الخوف وإن كان أوله من جهة المرأة إلا أنه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج ، لأن المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله فى أمر الزوج ، وهو يخاف أنها إذا لم تطعه فانه يضربها ويشتمها ، وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا لهما جميعاً ، فقد يكون ذلك السبب منها لأمر يتعلق بالزوج ، ويجوز أن تكره المرأة مصاحبة ذلك الزوج لفقره أو لقبح وجهه ، أو لمرض منفر منه ، وعلى هذا التقدير تكون المرأة خائفة من معصية الله فى أن لا تطيع الزوج ، ويكون الزوج خائفاً من معصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير فى بعض حقوقها .

(القسم الثانى) أن يكون الخوف من قبل الزوج فقط ، بأن يضربها ويؤذيها ، حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية ، وبدليل سائر الآيات ، كقوله (ولا تعضلوهن لتذهبوا) إلى قوله (أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا) وهذا مبالغة عظيمة فى تحريم أخذ ذلك المال .

(القسم الثالث) ان لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج ، ولامن قبل الزوجة ، وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين : أن هذا الخلع جائز ، والمال المأخوذ حلال ، وقال قوم إنه حرام .

(القسم الرابع) أن يكون الخوف حاصلا من قبلهما معاً ، فهذا المال حرام أيضاً ، لأن الآيات التى تلوناها تدل على حرمة أخذ ذلك المال إذا كان السبب حاصلا من قبل الزوج ، وليس فيه تقييد بقيد ان يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولأن الله تعالى أفرد لهذا القسم آية أخرى وهو قوله تعالى (وإن خفتم شقاق بينهما) الآية ، ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال ، فهذا شرح هذه الأقسام الأربعة ، واعلم أن هذا الذى قلناه من هذه الأقسام إنما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى ، فأما فى الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء .

(المسألة الخامسة) قرأ حمزة (إلا أن يخافا) بضم الياء والباقون بفتحها ، قال صاحب الكشاف

وجه قراءة حمزة إبدال أن لا يقيما من ألف الضمير ، وهو من بدل الاشتمال ، كقولك : خيف زيد تركه إقامة حدود الله ، وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله (إلا أن يخافوا) وبقوله تعالى (فان خفتم) ولم يقل : خافا ، فجعل الخوف لغيرهما ، وجه قراءة العامة إضافة الخوف إليهما على ما بينا أن المرأة تخاف الفتنة على نفسها ، والزوج يخاف أنها إن لم تطعه يعتدى عليها .

(المسألة السادسة) اختلفوا فى قدر ما يجوز وقوع الخلع به ، فقال الشعبى والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس : لا يجوز أن يأخذ أكثر مما أعطاها ، وهو قول على بن أبى طالب رضى الله عنه ، قال سعيد بن المسيب : بل مادون ما أعطاها حتى يكون الفضل له ، وأما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالأزيد والأقل والمساوى ، واحتج الأولون بالقرآن والخبر والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) ثم قال بعد ذلك (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فوجب أن يكون هذا راجعا إلى ما آتاها : وإذا كان كذلك لم يدخل فى إباحة الله تعالى إلا قدر ما آتاها من المهر ، وأما الخبر روينا أن ثابتا لما طلب من جميلة أن تردعليه حديقته ، فقالت جميلة وأزيده ، فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديقته فقط ، ولو كان الخلع بالزائد جائزاً لما جاز للنبى صلى الله عليه وسلم أن يمنعها منه ، وأما القياس فهو أنه استباح بعضها ، فلو أخذ منها أزيد مما دفع إليها لكان ذلك إجحافا بجانب المرأة وإلحاقا للضرر بها ، وأنه غير جائز ، وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة ، فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين ، فكما أن للمرأة أن لا ترضى عند النكاح إلا بالصداق الكثير ، فكذا للزوج أن لا يرضى عند المخالعة إلا بالبذل الكثير ، لاسيما وقد أظهرت الاستخفاف بالزوج ، حيث أظهرت بغضه وكراهته ، ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضى الله عنه رفعت إليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عمر وحبسها فى بيت الزبل ليلتين ، ثم قال لها : كيف حالك ؟ فقالت ما بت أطيب من هاتين الليلتين ، فقال عمر : اخلعها ولو بقرطها ، والمراد اخلعها حتى بقرطها وعن ابن عمر أنه جاءته امرأة قد اختلعت من زوجها بكل شىء وبكل ثوب عليها إلا درعها ، فلم ينكر عليها .

(المسألة السابعة) الخلع تطليقة بائنة وهو قول على وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبى والنخعى وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهرى ، وهو قول أبى حنيفة وسفيان ، وهو أحد قولى الشافعى رضى الله عنهم ، وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضى الله عنهم : إنه فسخ للعقد ، وهو القول الثانى للشافعى ، وبه قال أحمد وإسحق وأبو ثور .

(حجة من قال إنه طلاق) أن الأمة مجمعة على أنه فسخ أو طلاق ، فإذا بطل كونه فسخا ثبت أنه طلاق وإنما قلنا : إنه ليس بفسخ لأنه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى : كالإقالة فى البيع ، وأيضاً لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليها المهر ، كالاقالة ،

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ

فان الثمن يجب رده ، وإن لم يذكر ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ ، وإذا بطل ذلك ثبت أنه طلاق .

حجة من قال إنه ليس بطلاق وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أنه تعالى قال (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ثم ذكر الطلاق فقال (فإن طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فلوكان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا ، وهذا الاستدلال نقله الخطابي فى كتاب معالم السنن عن ابن عباس .

﴿ الحجة الثانية ﴾ وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن شماس فى مخالعة امرأته ، مع أن الطلاق فى زمان الحيض أو فى طهر حصل الجماع فيه حرام ، فلوكان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يستكشف الحال فى ذلك ، فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ روى أبو داود فى سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة ، قال الخطابي : وهذا أدل شيء على أن الخلع فسخ وليس بطلاق ، لأن الله تعالى قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد .

أما قوله تعالى (تلك حدود الله) فالمعنى أن ما تقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع (فلا تعتدوها) أى فلا تتجاوزوا عنها ، ثم بعد هذا النهي المؤكد أتبعه بالوعيد ، فقال (ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) وفيه وجوه (أحدها) أنه تعالى ذكره فى سائر الآيات (ألا لعنة الله على الظالمين) فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم وتحقير ، فوقوع هذا الاسم يكون جارياً مجرى الوعيد (وثالثها) أنه أطلق لفظ الظلم تنبيها على أنه ظلم من الإنسان على نفسه ، حيث أقدم على المعصية ، وظلم أيضاً للغير بتقدير أن لاتتم المرأة عدتها ، أو كتمت شيئاً مما خلق فى رحمها ، أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان ، أو أخذ من جملة ما آتاها شيئاً لا بسبب نشوز من جهة المرأة ، فنى كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلو أطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه ، وظالما لغيره ، وفيه أعظم التهديدات .

قوله تعالى ﴿ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما

ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٢٣٠»

أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون ﴾ .

اعلم أن هـذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق ، وهو بيان أن الطلقة الثالثة قاطعـة لحق الرجعة ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الذين قالوا : إن قوله (أو تسريح بإحسان) إشارة إلى الطلقة الثالثة قالوا إن قوله (فإن طلقها) تفسير لقوله (تسريح بإحسان) وهذا قول مجاهد ، إلا أنا بينا أن الأولى أن لايكون المراد من قوله (تسريح بإحسان) الطلقة الثالثة ، وذلك لأن للزوج مع المرأة بعد الطلقة الثانية أحوالا ثلاثة (أحدها) أن يراجعها ، وهو المراد بقوله (فامساك بمعروف) (والثاني) أن لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة ، وهو المراد بقوله (أو تسريح بإحسان) (والثالث) أن يطلقها طلقة ثالثة ، وهو المراد بقوله (فان طلقها) فاذا كانت الأقسام ثلاثة ، والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الألفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة ، فأما إن جعلنا قوله (أو تسريح بإحسان) عبارة عن الطلقة الثالثة كناقد صرفنا لفظين إلى معنى واحد على سبيل التكرار ، وأهملنا القسم الثالث ، ومعلوم أن الأول أولى .

واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الأجنبي ، ونظم الآية (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) .

فإن قيل : فإذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في إيقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين ؟ .

قلنا : السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان إلا قبل الطلقة الثالثة ، أما بعدها فلا يبقى شيء من ذلك : فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ، ثم أتبعه بحكم الخلع ، ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لأنها كالخاتمة لجميع الأحكام المعتبرة في هذا الباب والله اعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ مذهب جمهور المجتهدين أن المطلقة بالثلاث لاتحل لذلك الزوج إلا بخمس شرائط : تعتد منه ، وتعقد الثاني ، ويطؤها ، ثم يطلقها ، ثم تعتد منه ، وقال سعيد بن جبير وسعيد ابن المسيب : تحل بمجرد العقد ، واختلف العلماء في أن شرط الوطء بالسنة ، أو بالكتاب ، قال أبو مسلم الأصفهاني : الأمران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار .

وقبل الخوض في الدليل لابد من التنبيه على مقدمة ، قال عثمان بن جني : سألت أبا علي عن قولهم : نكح المرأة ، فقال : فرقت العرب بالاستعمال ، فإذا قالوا : نكح فلان فلانة ، أرادوا أنه عقد عليها ، وإذا قالوا : نكح امرأته أو زوجته أرادوا به المجامعة ، وأقول : هذا الذي قاله أبو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية ، لأن الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من

المضافين ، فإذا قيل : نكح فلان زوجته . فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ، ثم الزوجة ليست اسماً لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية ، فالزوجة ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد متقدم لا محالة على المركب .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا نكح فلان زوجته ، فالنكاح متأخر عن المفهوم من الزوجية ، والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث إنها زوجة ، تقدم المفرد على المركب ، وإذا كان كذلك لزم القطع بأن ذلك النكاح غير الزوجية ، إذا ثبت هذا كان قوله (حتى تنكح زوجا غيره) يقتضى أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية ، فكل من قال بذلك قال : إنه الوطء ، فثبت أن الآية دالة على أنه لابد من الوطء ، فقوله (تنكح) يدل على الوطء ، وقوله (زوجا) يدل على العقد ، وأما قول من يقول : إن الآية غير دالة على الوطء ، وإنما ثبت الوطء بالسنة فضعيف ، لأن الآية تقتضى نفى الحل ممدوداً إلى غاية ، وهى قوله (حتى تنكح) وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته ، فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح ، فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد ، فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد ، وأنه غير جائز ، أما إذا حملنا النكاح على الوطء ، وحملنا قوله (زوجا) على العقد ، لم يلزم هذا الإشكال ، وأما الخبر المشهور فى السنة فما روى أن تميمة بنت عبد الرحمن القرظى ،كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظى ابن عمها ، فطلقها ثلاثا ، فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير القرظى ، فأتت النبى صلى الله عليه وسلم وقالت : كنت تحت رفاعة فطلقنى فبت طلاقى ، فتزوجت بعده عبد الرحمن ابن الزبير ، وإن ما معه مثل هدبة الثواب ، وأنه طلقنى قبل أن يمسنى أفأرجع إلى ابن عمى ؟ فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك » والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل ، فلبثت ما شاء الله ثم عادت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : إن زوجى مسنى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : كذبت فى الأول فلن أصدقك فى الآخر ، فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأتت أبا بكر فاستأذنته ، فقال : لا ترجعى إليه فلبثت حتى مضى لسبيله ، فأتت عمر فاستأذنته فقال لئن رجعت إليه لأرجمنك ، وفى قصة رفاعة نزل قوله (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) .

أما القياس فلأن المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لأن الغالب أن الزوج يستنكر أن يفترش زوجته رجل آخر ، ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم إنما حرم الله تعالى على نساء النبى أن ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ، ومعلوم أن الزجر إنما يحصل

بتوقيف الحل على الدخول فأما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعاً وزاجراً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي : إذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ، ثم نكحت زوجا آخر وأصابها ، ثم عادت إلى الأول بنكاح جديد لم يكن له عليها إلا طلقة واحدة ، وهي التي بقيت له من الطلقات الأولى ، وقال أبو حنيفة : بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث ، حجة الشافعي أن هذه طلقة ثالثة ، فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة ، إنما قلنا انها طلقة ثالثة لأنها طلقة وجدت بعد الطلقتين ، والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة ، لقوله تعالى (فان طلقها فلا تحصل له من بعد) الآية وقوله (فان طلقها) أعم من أن يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره ، أو غير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ مذهب الشافعي رضي الله عنه : إذا تزوج بالمطلقة ثلاثاً للغير على أنه إذا أحلها للأول بأن أصابها فلا نكاح بينهما ، فهذا نكاح متعة بأجل مجهول ، وهو باطل ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها إذا أحلها للأول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويبطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ، ولو تزوجها مطلقا معتقداً بأنه إذا أحلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به ، وقال مالك والثوري وأحمد : هذا النكاح باطل دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنتهي بوطء مسبوق بعقد ، وقد وجدت فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح ، فوطئها هل يقع به التحليل قولان والأصح أنه لا يقع به التحليل .

أما قوله تعالى (فان طلقها) فالمعنى : إن طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لأنه تعالى قد ذكره بقوله (حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما) أي على المرأة المطلقة والزوج الأول أن يتراجعا بنكاح جديد ، فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع ، لأن الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك ، فاذا تناكحا فقد تراجعا إلى ما كانا عليه من النكاح ، فهذا تراجع لغوي ، بقي في الآية مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر الآية يقتضي أن عند ما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الأول ، إلا أنه مخصوص بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) لأن المقصود من العدة استبراء الرحم ، وهذا المعنى حاصل ههنا ، وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد العقد ، لأن الوطء لو كان معتبراً لكانت العدة واجبة ، وهذه الآية تدل على سقوط العدة ، لأن الفاء في قوله (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) تدل على أن حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني إلا أن الجواب ما قدمنا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الخليل والكسائي : موضع (أن يتراجعا) خفض باضمار الخافض ، تقديره : في أن يتراجعا ، وقال الفراء : موضعه نصب بنزع الخافض .

أما قوله تعالى (إن ظنا أن يقيما حدود الله) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال كثير من المفسرين (إن ظنا) أى إن علما وأيقنا أنهما يقيمان حدود الله ، وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) أنك لا تقول : علمت أن يقوم زيد ولكن علمت أنه يقوم زيد (والثانى) أن الإنسان لايعلم مافى القدر وإنما يظنه (والثالث) أنه بمنزلة قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا) فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا ، وإذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن ، أى متى حصل هذا الظن ، وحصل لهما العزم على إقامة حدود الله ، حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها أو إضرار منه فالمراجعة تحرم .

(المسألة الثانية) كلمة (إن) فى اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضى أنه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة ، لكنه ليس الأمر كذلك ، فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل إلا أنا نقول : ليس المراد أن هذا شرط لصحة المراجعة : بل المراد منه أنه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى ، وقصد الإقامة لحدود الله وأوامره ، ثم قال بعد ذلك (وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله تعالى (وتلك حدود الله) إشارة إلى ما بينها من التكاليف ، وقوله (يبينها) إشارة إلى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندى أن هذه النصوص التى تقدمت أكثرها عامة يتطرق إليها تخصيصات كثيرة ، وأكثر تلك المخصصات إنما عرفت بالسنة ، فكان المراد والله أعلم أن هذه الأحكام التى تقدمت هى حدود الله وسيبينها الله تعالى كال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو كقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) .

(المسألة الثانية) قرأ عاصم فى رواية أبان (نبينها) بالنون وهى نون التعظيم والباقون بالياء على أنه يرجع على اسم الله تعالى .

(والمسألة الثالثة) إنما خص العلماء بهذا البيان لوجوه (أحدها) أنهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به ، وهو كقوله (هدى للمتقين) (والثانى) أنه خصهم بالذكر كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال) (والثالث) يعنى به العرب لعلمهم باللسان (والرابع) يريد من له عقل وعلم ، كقوله (وما يعقلها إلا العالمون) والمقصود أنه لا يكلف إلا عاقلا عالما بما يكلفه ، لأنه متى كان كذلك فقد أزيح عذر المكلف (والخامس) أن قوله (تلك حدود الله) يعنى ما تقدم ذكره من الأحكام يبينها الله لمن يعلم أن الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بأمره وينتهوا عما نهوا عنه .

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا ءَايَاتِ ٱللَّهِ هُزُوًا وَٱذْكُرُوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَابِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «٢٣١»

قوله تعالى ﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم ﴾ .

اعلم أن في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أول ما يجب تقديمه في هذه الآية أن لقائل أن يقول : لا فرق بين هذه الآية وبين قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) فتكون إعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريراً لكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وأنه لا يجوز .

(والجواب) أما أصحاب أبي حنيفة فهم الذين حملوا قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان) على أن الجمع بين الطلقات غير مشروع ، وإنما المشروع هو التفريق ، فهذا السؤال ساقط عنهم ، لأن تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق ، وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة ، وأما أصحاب الشافعي رحمهم الله وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ، ولهم أن يقولوا : إن من ذكر حكماً يتناول صوراً كثيرة ، وكان إثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أهم لم يبعد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ، ليدل ذلك التكرير على أن في تلك الصورة من الإهتمام ماليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لأن قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) فيه بيان أنه لابد في مدة العدة من أحد هذين الأمرين ، وأما في هذه الآية ففيه بيان أن عند مشارفة العدة على الزوال لابد من رعاية أحد هذين الأمرين ومن المعلوم أن رعاية أحد هذين الأمرين عند مشارفة زوال العدة أولى بالوجوب

من سائر الأوقات التي قبل هذا الوقت ، وذلك لأن أعظم أنواع الإيذاء أن يطلقها ، ثم يراجعها مرتين عند آخر الأجل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر ، فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يقبح أن يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على أن هذه الصورة أعظم الصور اشتمالا على المضارة وأولاها بأن يحترز المكلف عنها .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (فأمسكوهن بمعروف) إشارة إلى المراجعة واختلف العلماء في كيفية المراجعة ، فقال الشافعي رضي الله عنه : لما لم يكن نكاح ولا طلاق إلا بكلام ، لم تكن الرجعة إلا بكلام ، وقال أبو حنيفة والثوري رضي الله عنهما : تصح الرجعة بالوطء ، وقال مالك رضي الله عنه : إن نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة وإلا فلا .

حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى أن ابن عمر رضي الله عنه لما طلق زوجته وهي حائض فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام « مره فليراجعها ثم ليمسكها » حتى تطهر أمره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا ، وقيل : درجات الأمر الجواز فنقول : إنه كان مأذونا بالمراجعة في زمان الحيض ، وما كان مأذونا بالوطء في زمان الحيض فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة وحجة أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه تعالى قال (فأمسكوهن بمعروف) أمر بمجرد الإمساك ، وإذا وطئها فقد أمسكها ، فوجب أن يكون كافيا ، أما الشافعي رضي الله تعالى عنه فانه لما قال : إنه لابد من الكلام ، فظاهر مذهبه أن الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وأبو حنيفة رضي الله عنهما ، وقال في الإملاء : هو واجب ، وهو اختيار محمد بن جرير الطبري ، والحجة فيه قوله تعالى (فأمسكوهن بمعروف) ولا يكون معروفا إلا إذا عرفه الغير ، وأجمعنا على أنه لا يجب عرفان غير الشاهد ، فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجباً وأجاب الأولون بأن المراد بالمعروف هو المراعاة وإيصال الخير لا ماذكرتم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ لقائل أن يقول : إنه تعالى أثبت عند بلوغ الأجل حق المراجعة ، وبلوغ الأجل عبارة عن انقضاء العدة ، وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة .

(والجواب من وجهين) (أحدهما) المراد ببلوغ الأجل مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ ، وبالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الأكثر ، وهو كقول الرجل إذا قارب البلد : قد بلغنا (الثاني) أن الأجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن إيقاع الرجعة فيه ، بحيث إذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة ، وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا إلى المجاز .

أما قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لقائل أن يقول : لافرق بين أن يقول (فأمسكوهن بمعروف) وبين قوله (ولا تمسكوهن ضراراً) لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار ؟

(والجواب) الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة ، فلا يتناول كل الأوقات ، أما النهى فانه يتناول كل الأوقات ، فلعله يمسكها بمعروف فى الحال ، ولكن فى قلبه أن يضارها فى الزمان المستقبل ، فلما قال تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً) اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات .

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : الضرار هو المضارة قال تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً) أى اتخذوا المسجد ضراراً ليضاروا المؤمنين ، ومعناه رجع إلى إثارة العداوة وإزالة الالفة وإيقاع الوحشة ، وموجبات النفرة ، وذكر المفسرون فى تفسير هذا الضرار وجوها (أحدها) ما روى أن الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها ، فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها ، وهكذا يفعل بها حتى تبقى فى العدة تسعة أشهر أو أكثر (والثانى) فى تفسير الضرار سوء العشرة (والثالث) تضييق النفقة ، واعلم أنهم كانوا يفعلون فى الجاهلية أكثر هذه الأعمال رجاء أن تختلع المرأة منه بمالها .

أما قوله تعالى (لتعتدوا) ففيه وجهان (الأول) المراد لاتضاروهن فتكونوا معتدين ، يعنى فتكون عاقبة أمركم ذلك وهو كقوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) أى فكان لهم وهى لام العاقبة (والثانى) أن يكون المعنى : لاتضاروهن على قصد الاعتداء عليهن ، فحينئذ تصيرون عصاة الله ، وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ، ولا شك أن هذا أعظم أنواع المعاصى .

أما قوله تعالى (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) ففيه وجوه (أحدها) ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله (وثانيها) ظلم نفسه بأن فوت عليها منافع الدنيا والدين ، أما منافع الدنيا فانه إذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب فى التزوج به ولا فى معاملته أحد ، وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الأهل والثواب الحاصل على الانقياد لأحكام الله تعالى وتكاليفه .

أما قوله تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) ففيه وجوه (الأول) أن من نسى فلم يفعله بعد أن نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الأمر ، يقال فيه أنه استهزأ بهذا الأمر ويلعب به ، فعلى هذا كل من أمر بأنه تجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ، ثم وصلت إليه هذه التكاليف التى تقدم ذكرها فى العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لأدائها ، كان كالمستهزىء بها ، وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة (وثانيها) المراد : ولا تتسامحوا فى تكاليف الله كما يتسامح فيما يكون من باب الهزل والعبث (والثالث) قال أبو الدرداء : كان الرجل يطلق فى الجاهلية ، ويقول : طلقت وأنا لاعب ، ويعتق وينكح ، ويقول مثل ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال « من طلق ، أو حرر ، أو نكح ، فزعم أنه لاعب فهو جد » (والرابع) قال عطاء : المعنى أن المستغفر من الذنب إذا كان مصرا عليه أو على مثله ، كان كالمستهزىء بآيات الله تعالى ، والأقرب هو الوجه الأول ، لأن قوله (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) تهديد ، والتهديد إذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها ، لا على شىء آخر غيرها . واعلم أنه

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٢٣٢»

تعالى لما رغبهم فى أداء التكاليف بما ذكر من التهديد ، رغبهم أيضاً فى أدائها بأن ذكرهم أنواع نعمه عليهم ، فبدأ أولا بذكرها على سبيل الإجمال فقال (واذكروا نعمة الله عليكم) وهذا يتناول كل نعم الله على العبد فى الدنيا وفى الدين ، ثم إنه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين ، وإنما خصها بالذكر لأنها أجل من نعم الدنيا ، فقال (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) والمعنى أنه إنما أنزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ، ثم قال (واتقوا الله) أى فى أوامره كلها ، ولا تخالفوه فى نواهيه (واعلموا أن الله بكل شىء عليم) .

قوله تعالى ﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ .

اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق ، وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى سبب نزول الآية وجهان (الأول) روى أن معقل بن يسار زوج أخته جميل بن عبد الله بن عاصم ، فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ، ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المرأة بذلك ، فقال لها معقل : إنه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهى من وجهك حرام إن راجعتيه فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل : رغم أنفى لأمر ربى ، اللهم رضيت وسلمت لأمرك ، وأنكح أخته زوجها (والثانى) روى عن مجاهد والسدى أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وكان جابر يقول فى نزلت هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ العضل المنع ، يقال : عضل فلان ابنته ، إذا منعها من التزوج ، فهو يعضلها ويعضلها ، بضم الضاد وبكسرها وأنشد الأخفش .

وإن قصائدى لك فاصطنعنى كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل فى اللغة الضيق ، يقال : عضلت المرأة إذا نشب الولد فى بطنها ، وكذلك عضلت

القناة ، وعضلت الأرض بالجيش إذا ضاقت بهم لكثرتهم ، قال أوس بن حجر :

ترى الأرض منا بالفضاء مريضة معضلة منا بجيش عرمرم

وأعضل المريض الأطباء أى أعياهم ، وسميت العضلة عضلة لأن القوى المحركة منشؤها منها ، ويقال : داء عضال ، للأمر إذا اشتد ، ومنه قول أوس :

وليس أخوك الدائم العهد بالذى يذمك إن ولى ويرضيك مقبلا

ولكنه النائى إذا كنت آمنا وصاحبك الأدنى إذا الأمر أعضلا

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلف المفسرون فى أن قوله (فلا تعضلوهن) خطاب لمن ؟ فقال الأكثرون إنه خطاب للأولياء ، وقال بعضهم إنه خطاب للأزواج ، وهذا هو المختار ، الذى يدل عليه أن قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء ، فالشرط قوله (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) والجزاء قوله (فلا تعضلوهن) ولا شك أن الشرط وهو قوله (وإذا طلقتم النساء) خطاب مع الأزواج ، فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله (فلا تعضلوهن) خطاباً معهم أيضاً ، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية : إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله عن مثله واجب ، فهذا كلام قوى متين فى تقرير هذا القول ، ثم إنه يتأكد بوجهين آخرين (الأول) أن من أول آية فى الطلاق إلى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج ، والبتة ماجرى للأولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب إلى الأولياء على خلاف النظم (والثانى) ماقبل هذه الآية خطاب مع الأزواج فى كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة ، فاذا جعلنا هذه الآية خطاباً لهم فى كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما ، والترتيب مستقيما ، أما إذا جعلناه خطاباً للأولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف ، فكان صرف الخطاب إلى الأزواج أولى .

حجة من قال الآية خطاب للأولياء وجوه (الأول) وهو عمدتهم الكبرى : أن الروايات المشهورة فى سبب نزول الآية دالة على أن هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين الحجة التى ذكرناها كانت الحجة التى ذكرناها أولى بالرعاية لأن المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضاً فلأن الروايات متعارضة ، فروى عن معقل أنه كان يقول ، إن هذه الآية لو كانت خطاباً مع الأزواج لكانت إما أن تكون خطاباً قبل انقضاء العدة أو مع انقضائها ، والأول باطل لأن ذلك مستفاد من الآية ، فلو حملنا هذه الآية على مثل ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة ، وأيضاً فقد قال تعالى (لا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف) فنهى عن العضل حال

حصول التراضي ، ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد التصريح بالخطبة ، ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة ، قال تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) (والثاني) أيضاً باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة ، فكيف يصرف هذا النهي إليه ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة إذا رأى من يخطبها ، وحينئذ يعضلها عن أن ينكحها غيره إما بأن يجحد الطلاق أو يدعي أنه كان راجعها في العدة ، أو يدس إلى من يخطبها بالتهديد والوعيد ، أو يسيء القول فيها وذلك بأن ينسبها إلى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها ، فالله تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن ترك هذه الأفعال أزكى لهم وأطهر من دنس الآثام .

(الحجة الثالثة) لهم قالوا قوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) معناه : ولا تمنعوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجاً لهن قبل ذلك ، وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا جعلنا الآية خطاباً للأولياء ، لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى الذين كانوا أزواجاً لهن قبل ذلك ، فأما إذا جعلنا الآية خطاباً للأزواج ، فهذا الكلام لا يصح ، ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله (ينكحن أزواجهن) من يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجاً والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول إليه ، فهذا جملة الكلام في هذا الباب .

(المسألة الرابعة) تمسك الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولي لا يجوز وبنى ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء ، قال : وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء لا إلى النساء ، لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يزوجها لما كان الولي قادراً على عضلها من النكاح ، ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عز وجل عن العضل ، وحيث نهاه عن العضل كان قادراً على العضل ، وإذا كان الولي قادراً على العضل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح ، واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء ، وقد تقدم ما فيه من المباحث ، ثم إن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (ولا تعضلوهن) أن يخليها ورأيها في ذلك ، وذلك لأن الغالب في النساء الأيامى أن يركن إلى رأي الأولياء في باب النكاح ، وإن كان الاستئذان الشرعي لهن ، وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم ، وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن لتمكنهم من تزويجهن ، فيكون النهي محمولاً على هذا الوجه ، وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية ، وأيضاً فثبوت العضل في حق الولي ممتنع ، لأنه مهما عضل لا يبقى لعضله أثر ، وعلى هذا الوجه فصدور العضل عنه غير معتبر ، وتمسك أبو حنيفة رضي الله عنه بقوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) على أن النكاح بغير ولي جائز ، وقال إنه

تعالى أضاف النكاح إليها إضافة الفعل إلى فاعله ، والتصرف إلى مباشره ، ونهى الولى عن منعها من ذلك ، ولو كان ذلك التصرف فاسداً لما نهى الولى عن منعها منه ، قالوا : وهذا النص متأكد بقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) وبقوله (فإذا بلغن أجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف) وتزويجها نفسها من الكفء فعل بالمعروف فوجب أن يصح ، وحقيقة هذه الإضافة على المباشر دون الخاطب ، وأيضاً قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أراد النبى أن يستنكحها) دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولى البتة ، وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف أيضاً إلى المتسبب ، يقال : بنى الأمير داراً ، وضرب ديناراً ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصير إليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح .

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (فبلغن أجلهن) محمول فى هذه الآية على انقضاء العدة ، قال الشافعى رضى الله عنه : دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ، ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال فى الآية السابقة (فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال (فأمسكوهن بمعروف) لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ، ولما قال (أو سرحوهن بمعروف) لأنها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها ، وأما هذه الآية التى نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالأزواج ، وهذا النهى إنما يحسن فى الوقت الذى يمكنها أن تتزوج فيه بالأزواج ، وذلك إنما يكون بعد انقضاء العدة ، فهذا هو المراد من قول الشافعى رضى الله عنه ، دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين .

أما قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى التراضى وجهان (أحدهما) ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيها) أن المراد منه مايضاد ما ذكرناه فى قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا) فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه فى هذا العقد لصاحبه ، حتى تحصل الصحبة الجميلة ، وتدوم الألفة .

(المسألة الثانية) قال بعضهم : التراضى بالمعروف ، هو مهر المثل ، وفرعوا عليه مسألة فقهية وهى أنها إذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا ، فالنكاح صحيح عند أبى حنيفة ، وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر ، وقال أبو يوسف ومحمد : ليس للولى ذلك .

حجة أبى حنيفة رحمه الله فى هذه الآية هو قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) وأيضاً أنها بهذا النقصان أرادت إلحاق الشين بالأولياء ، لأن الأولياء يتضررون بذلك لأنهم يعيرون بقلة المهور ، ويتفاخرون بكثرتها ، ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء ، وأيضاً فان نساء العشيرة يتضررن بذلك لأنه ربما وقعت الحاجة إلى إيجاب مهر المثل لبعضهن ،

فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل ، فلا جرم للأولياء أن يمنعوها عن ذلك وينوبوا عن نساء العشيرة ثم أنه تعالى لما بين حكمة التكليف قرنه بالتهديد فقال (ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) وذلك لأن من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب فى الموافقة ، فكانت الآية تهديداً من هذا الوجه .

وفى الآية سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ لم وحد الكاف فى قوله تعالى (ذلك) مع أنه يخاطب جماعة ؟ .

(والجواب) هذا جائز فى اللغة ، والتثنية أيضاً جائزة ، والقرآن نزل باللغتين جميعاً ، قال تعالى (ذلكما مما علمنى ربى) وقال (فذلكن الذى لمتننى فيه) وقال (يوعظ به) وقال (ألم أنهكما عن تلكما الشجرة) .

﴿ السؤال الثانى ﴾ لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم ؟ .

(الجواب) لوجوه (أحدها) لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله (هدى للمتقين) وهو هدى للكل ، كما قال (هدى للناس) وقال (إنما أنت منذر من يخشاها ، إنما تنذر من اتبع الذكر) مع أنه كان منذراً للكل كما قال (ليكون للعالمين نذيراً) (وثانيها) احتج بعضهم بهذه الآية على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين ، قالوا : والدليل عليه أن قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من بيان الأحكام ، فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على أن التكليف بفروع الشرائع غير حاصل إلا فى حق المؤمنين وهذا ضعيف ، لأنه ثبت أن ذلك التكليف عام ، قال تعالى (ولله على الناس حج البيت) (وثالثها) أن بيان الأحكام وإن كان عاما فى حق المكلفين ، إلا أن كون ذلك البيان وعظاً مختص بالمؤمنين ، لأن هذه التكاليف إنما توجب على الكفار على سبيل إثباتها بالدليل القاهر الملزم المعجز ، أما المؤمن الذى يقر بحقيقتها ، فانها إنما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ، ثم قال (ذلكم أزكى لكم وأطهر) يقال : زكا الزرع إذا نما فقوله (أزكى لكم) إشارة إلى استحقاق الثواب الدائم ، وقوله (وأطهر) إشارة إلى إزالة الذنوب والمعاصى التى يكون حصولها سببا لحصول العقاب ، ثم قال (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) والمعنى أن المكلف وإن كان يعلم وجه الصلاح فى هذه التكاليف على الجملة ، إلا أن التفصيل فى هذه الأمور غير معلوم والله تعالى عالم فى كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير ، لأنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات ، فلما كان كذلك صح أن يقول (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) ويجوز أن يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآيات تقرير طريقة الوعد والوعيد .

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

الحكم الثانى عشر

فى الرضاع

قوله تعالى ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما ﴾ .

اعلم أن فى قوله تعالى (والوالدات) ثلاثة أقوال (الأول) أن المراد منه ما أشعر ظاهر اللفظ وهو جميع الوالدات ، سواء كن مزوجات أو مطلقات ، والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه .

﴿ والقول الثانى ﴾ المراد منه : الوالدات المطلقات ، قالوا : والذى يدل على أن المراد ذلك وجهان (أحدهما) أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق ، فكانت هذه الآية تتمة تلك الآيات ظاهراً . وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه إذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادى ، وذلك يحمل المرأة على إيذاء الولد من وجهين (أحدهما) أن إيذاء الولد يتضمن إيذاء الزوج المطلق (والثانى) أنها ربما رغبت فى التزوج بزوج آخر ، وذلك يقتضى إقدامها على إهمال أمر الطفل فلما كان هذا الإحتمال قائما لا جرم ندب الله الوالدات المطلقات إلى رعاية جانب الأطفال والإهتمام بشأنهم ، فقال (والوالدات يرضعن أولادهن) والمراد المطلقات .

﴿ الحجة الثانية لهم ﴾ ما ذكره السدى ، قال : المراد بالوالدات المطلقات ، لأن الله تعالى قال بعد هذه الآية (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لأجل الرضاع ، واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الأولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه ، فلم يجب تعلقها بما قبلها ، وعن الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق

المرأة قدراً من المال لمكان الزوجية وقدراً آخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة بين الأمرين .

﴿ القول الثالث ﴾ قال الواحدي في البسيط : الأولى أن يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة وإنما تستحق الأجرة .

فان قيل : إذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أرضعت الولد أو لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالإرضاع .

قلنا . النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين ، فاذا اشتغلت بالحضانة والإرضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة ، وإن اشتغلت المرأة بالإرضاع ، هذا كله كلام الواحدي رحمه الله .

أما قوله تعالى (يرضعن أولادهن) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا الكلام وإن كان في اللفظ خبراً إلا أنه في المعنى أمر وإنما جاز ذلك لوجهين (الأول) تقدير الآية : والوالدات يرضعن أولادهن في حكم الله الذي أوجبه ، إلا أنه حذف لدلالة الكلام عليه (والثاني) أن يكون معنى يرضعن : ليرضعن ، إلا أنه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع زوال الإبهام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ هذا الأمر ليس أمر إيجاب ، ويدل عليه وجهان (الأول) قوله تعالى (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الأجرة (والثاني) أنه تعالى قال بعد ذلك (وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى) وهذا نص صريح ، ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد إلا بسبب الإرضاع ، فلو كان الإرضاع واجباً عليها لما وجب ذلك ، وفيه البحث الذي قدمناه ، إذا ثبت أن الإرضاع غير واجب على الأم فهذا الأمر محمول على الندب من حيث أن تربية الطفل بلبن الأم أصلح له من سائر الألبان ، ومن حيث إن شفقة الأم عليه أتم من شفقة غيرها هذا إذا لم يبلغ الحال في الولد إلى حد الاضطرار بأن لا يوجد غير الأم ، أو لا يرضع الطفل إلا منها ، فواجب عليها عند ذلك أن ترضعه كما يجب على كل أحد مواساة المضطر في الطعام .

أما قوله تعالى (حولين كاملين) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أصل الحول من حال الشيء يحول إذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الأول إلى الثاني ، وإنما ذكر الكمال لرفع التوهم من أنه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين أو شهرين ، وإنما أقام حولا وبعض الآخر ، ويقولون : اليوم يومان مذ لم أره ، وإنما يعنون

يوماً وبعض اليوم الآخر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديد إيجاب ويدل عليه وجهان (الأول) أنه تعالى قال بعد ذلك (لمن أراد أن يتم الرضاعة) فلما علق هذا الإتمام بإرادتنا ثبت أن هذا الإتمام غير واجب (الثانى) أنه تعالى قال (فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد إيجاب هذا المقدار ، بل فيه وجوه (الأول) وهو الأصح أن المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين إذا تنازعا فى مدة الرضاع ، فقدر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا إليه عند وقوع التناع بينهما ، فان أراد الأب أن يفطمه قبل الحولين ولم ترض الأم لم يكن له ذلك ، وكذلك لو كان على عكس هذا فأما إذا اجتمعا على أن يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك .

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى المقصود من هذا التحديد هو أن للرضاع حكما خاصاً فى الشريعة ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم « يحرم من الرضاع مايحرم من النسب » والمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاع مالم يقع فى هذا الزمان ، لا يفيد هذا الحكم ، هذا هو مذهب الشافعى رضى الله عنه ، وهو قول على وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبى والزهرى رضى الله عنهم ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : مدة الرضاع ثلاثون شهرا .

حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أنه ليس المقصود من قوله (لمن أراد أن يتم الرضاعة) هو التمام بحسب حاجة الصبى إلى ذلك ، إذ من المعلوم أن الصبى كما يستغنى عن اللبن عند تمام الحولين ، فقد يحتاج إليه بعد الحولين لضعف فى تركيبه لأن الأطفال يتفاوتون فى ذلك ، وإذا لم يجز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى ، وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع ، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على أن حكم الرضاع لا يثبت إلا عند حصول الإرضاع فى هذه المدة .

﴿ الحجة الثانية ﴾ روى عن على رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « لا رضاع بعد فصال » وقال تعالى (وفصاله فى عامين) .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ ما روى ابن عباس رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « لا يحرم من الرضاع إلا ما كان فى الحولين » .

﴿ والوجه الثالث ﴾ فى المقصود من هذا التحديد ماروى ابن عباس أنه قال التى تضع لستة أشهر أنها ترضع حولين كاملين ، فان وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهراً ، وقال آخرون : الحولان هذا الحد فى رضاع كل مولود ، وحجة ابن عباس رضى الله عنهما أنه تعالى قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) دلت هذه الآية على أن زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من

الزمان ، فكما ازداد فى مدة إحدى الحالتين انتقص من مدة الحالة الأخرى .

(المسألة الثالثة) روى أن رجلا جاء إلى على رضى الله عنه فقال : تزوجت جارية بكراً وما رأيت بها ريبة ، ثم ولدت لستة أشهر ، فقال على رضى الله عنه قال الله (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وقال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) فالحمل ستة أشهر الولد ولدك ، وعن عمر أنه جىء بامرأة وضعت لستة أشهر ، فشاور فى رجمها ، فقال ابن عباس : إن خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ، ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر .

أما قوله تعالى (لمن أراد أن يتم الرضاعة) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عباس رضى الله عنهما (أن يكمل الرضاعة) وقرىء (الرضاعة) بكسر الراء .

(المسألة الثانية) فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان (الأول) أن تقدير الآية : هذا الحكم لمن أراد إتمام الرضاعة ، وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ، ثم أنزل اليسر والتخفيف فقال (لمن أراد أن يتم الرضاعه) والمعنى أنه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية (والثانى) أن اللام متعلقة بقوله (يرضعن) كما تقول : أرضعت فلانة لفلان ولده ، أى يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الإرضاع من الآباء ، لأن الأب يجب عليه إرضاع الولد دون الأم لما بيناه .

أما قوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) (المولود له) هو الوالد ، وإنما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه (الأول) قال صاحب الكشاف : إن السبب فيه أن يعلم أن الوالدات إنما ولدن الأولاد للآباء ، ولذلك ينسبون إليهم لا إلى الأمهات وأنشد للمأمون بن الرشيد :

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

(الثانى) أن هذا تنبيه على أن الولد إنما يلتحق بالوالد لكونه مولوداً على فراشه على ما قال صلى الله عليه وسلم « الولد للفراش » فكأنه قال : إذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه ، وجب عليه رعاية مصالحه ، فهذا تنبيه على أن سبب النسب والالحاق مجرد هذا القدر (الثالث) أنه قيل فى تفسير قوله (يا ابن أم) أن المراد منه أن الأم مشفقة على الولد ، فكان الغرض من ذكر الأم تذكير الشفقة ، فكذا ههنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيها على أن هذا الولد إنما ولد لأجل الأب ، فكان نقصه عائداً إليه ، ورعاية مصالحه لازمة له ، كما قيل : كلمة لك ، وكلمة عليك .

(المسألة الثانية) انه تعالى كما وصى الأم برعاية جانب الطفل فى قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) وصى الأب برعاية جانب الأم حتى تكون قادرة على رعاية

مصلحة الطفل فأمره برزقها وكسوتها بالمعروف ، والمعروف في هذا الباب قد يكون محدوداً بشرط وعقد ، وقد يكون غير محدود إلا من جهة العرف ، لأنه إذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها ، فقد استغنى عن تقدير الأجرة ، فانه إن كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقها من الجوع والعرى ، فضررها يتعدى إلى الولد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى وصى الأم برعاية الطفل أولا ، ثم وصى الأب برعايته ثانياً ، وهذا يدل على أن احتياج الطفل إلى رعاية الأم أشد من احتياجه إلى رعاية الأب ، لأنه ليس بين الطفل وبين رعاية الأم واسطة البتة ، أما رعاية الأب فانما تصل إلى الطفل بواسطة ، فانه يستأجر المرأة على إرضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة ، وذلك يدل على أن حق الأم أكثر من حق الأب ، والأخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ، ثم قال تعالى (لا تكلف نفس إلا وسعها) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ التكليف : الإلزام ، يقال : كلفه الأمر فتكلف وكلف ، وقيل : إن أصله من الكلف ، وهو الأثر على الوجه من السواد ، فمعنى تكلف الأمر اجتهد أن يبين فيه أثره وكلفه ألزمه مايظهر فيه أثره ، والوسع مايسع الإنسان فيطيقه أخذه ، من سعة الملك أى العرض ، ولو ضاق لعجز عنه ، والسعة بمنزلة القدرة ، فلهذا قيل : الوسع فوق الطاقة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من الآية أن أب هذا الصبي لا يكلف الإنفاق عليه وعلى أمه ، إلا ما تتسع له قدرته ، لأن الوسع في اللغة ماتتسع له القدرة ، ولا يبلغ استغراقها ، وبين أنه لا يلزم الأب إلا ذلك ، وهو نظير قوله في سورة الطلاق (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ثم قال (وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى) ثم بين في النفقة أنها على قدر إمكان الرجل بقوله (لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا مايقدرون عليه ، لأنه أخبر أنه لا يكلف أحداً إلا ما تتسع له قدرته ، والوسع فوق الطاقة ، فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا تتسع له قدرته ، فبأن لا يكلفه مالا قدرة له عليه أولى .

ثم قال (لا تضار والدة بولدها) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبة عن الكسائي (لا تضار) بالرفع والباقون بالفتح ، أما الرفع فقال الكسائي والفراء إنه نسق على قوله (لا تكلف) قال على بن عيسى : هذا غلط لأن النسق بلا إنما هو إخراج الثاني مما دخل فيه الأول نحو : ضربت زيداً لا عمراً فاما أن يقال : يقوم زيد لا يقعد عمرو ، فهو غير جائز على النسق ، بل الصواب أنه مرفوع على الاستئناف في النهي كما يقال : لا يضرب زيد لا تقتل عمراً وأما النصب فعلى النهي ، والأصل لا تضارر فأدغمت

الراء الأولى فى الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين ، يقال : يضارر رجل زيدا ، وذلك لأن أصل الكلمة التضعيف ، فأدغمت إحدى الراءين فى الأخرى ، فصار لا تضار ، كما تقول : لا تردد ثم تدغم فتقول : لاترد بالفتح قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) وقرأ الحسن (لا تضار) بالكسر وهو جائز فى اللغة ، وقرأ أبان عن عاصم (لا تضارر) مظهرة الراء مكسورة على أن الفعل لها .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (لا تضار) يحتمل وجهين كلاهما جائز فى اللغة ، وإنما احتمل الوجهين نظرا لحال الإدغام الواقع فى تضار (أحدهما) أن يكون أصله لا تضارر بكسر الراء الأولى ، وعلى هذا الوجه تكون المرأة هى الفاعلة للضرار (والثانى) أن يكون أصله لاتضارر بفتح الراء الأولى فتكون المرأة هى المفعولة بها الضرار ، وعلى الوجه الأول يكون المعنى : لا تفعل الأم الضرار بالأب بسبب إيصال الضرار إلى الولد ، وذلك بأن تمتنع المرأة من إرضاعه مع أن الأب ما امتنع عليها فى النفقة من الرزق والكسوة ، فتلقى الولد عليه ، وعلى الوجه الثانى معناه : لا تضارر ، أى لا يفعل الأب الضرار بالأم فينزع الولد منها مع رغبتها فى إمساكها وشدة محبتها له ، وقوله (ولا مولود له بولده) أى : ولا تفعل الأم الضرار بالأب بأن تلقى الولد عليه ، والمعنيان يرجعان إلى شىء واحد ، وهو أن يغيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد .

فإن قيل : لم قال (تضار) والفعل لواحد ؟ .

قلنا لوجوه (أحدها) أن معناه المبالغة ، فإن إيذاء من يؤذيك أقوى من إيذاء من لا يؤذيك (والثانى) لايضار الأم والأب بأن لاترضع الأم أو يمنعها الأب وينزعه منها (والثالث) أن المقصود لكل واحد منهما بإضرار الولد إضرار الآخر ، فكان ذلك فى الحقيقة مضارة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (لاتضار والدة بولدها) وإن كان خبراً فى الظاهر ، لكن المراد منه النهى ، وهو يتناول إساءتها إلى الولد بترك الرضاع ، وترك التعهد والحفظ .

وقوله (ولا مولود له بولده) يتناول كل المضار ، وذلك بأن يمنع الوالدة أن ترضعه وهى به أرأف وقد يكون بأن يضيق عليها النفقة والكسوة أو بأن يسىء العشرة فيحملها ذلك على إضرارها بالولد ، فكل ذلك داخل فى هذا النهى والله أعلم .

أما قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) فاعلم أنه لما تقدم ذكر الولد وذكر الوالد وذكر الوالدات احتمل فى الوارث أن يكون مضافا إلى واحد من هؤلاء ، والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به إلا وقال به بعضهم .

﴿ فالقول الأول ﴾ وهو منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما : أن المراد وارث الأب ، وذلك لأن قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) معطوف على قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن

بالمعروف) وما بينهما اعتراض لبيان المعروف ، والمعنى أن المولود له إن مات فعلى وارثه مثل ماوجب عليه من الرزق والكسوة ، يعنى إن مات المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه فى أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور ، وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار ، قال أبومسلم الأصفهانى هذا القول ضعيف ، لأنا إذا حملنا اللفظ على وارث الولد والولد أيضاً وارثه ، أدى إلى وجوب نفقته على غيره ، حال ماله مال ينفق منه وإن هذا غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الصبى إذا ورث من أبيه مالا فانه يحتاج إلى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ، ويدفع الضرار عنه ، وهذه الأشياء يمكن إيجابها على وارث الأب .

(القول الثانى) أن المراد وارث الأب يجب عليه عند موت الأب كل ما كان واجبا على الأب وهذا قول الحسن وقتادة وأبى مسلم والقاضى ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى أنه أى وارث هو ؟ فقيل : هو العصبات دون الأم ، والاخوة من الأم ، وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وإبراهيم وقيل : هو وارث الصبى من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث ، وهو قول قتادة وابن أبى ليلى ، قالوا : النفقة على قدر الميراث ، وقيل : الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والمولى وهو قول أبى حنيفة وأصحابه ، واعلم أن ظاهر الكلام يقتضى أن لافضل بين وارث ووارث ، لأنه تعالى أطلق اللفظ فغير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم ، كما أن البعيد كالقريب ، والنساء كالرجال ، ولولا أن الأم خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق لها ، لصح أيضاً دخولها تحت الكلام ، لأنها قد تكون وارث كغيرها .

(القول الثالث) المراد من الوارث الباقى من الابوين ، وجاء فى الدعاء المشهور : واجعله الوارث منا ، أى الباقى وهو قول سفيان وجماعة .

(القول الرابع) أراد بالوارث الصبى نفسه الذى هو وارث أبيه المتوفى فانه إن كان له مال وجب أجر الرضاعة فى ماله ، وإن لم يكن له مال أجبرت أمه على إرضاعه ، ولا يجبر على نفقة الصبى إلا الوالدان ، وهو قول مالك والشافعى .

أما قوله تعالى (مثل ذلك) فقيل من النفقة والكسوة عن إبراهيم ، وقيل : من ترك الاضرار عن الشعبى والزهرى والضحاك ، وقيل : منهما عن أكثر أهل العلم .

أما قوله تعالى (فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلاجناح عليهما) فاعلم أن فى الآية مسائل :

(المسألة الاولى) فى الفصال قولان (الاول) أنه الفطام لقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وإنما سمى الفطام بالفصال لان الولد ينفصل عن الاغتذاء بلبن أمه إلى غيره من الاقوات قال المبرد : يقال فصل الولد عن الأم فصلا وفصالا ، وقرىء بهما فى قوله (وحمله وفصاله) والفصال

أحسن ، لأنه إذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه ، فبينهما فصال نحو القتال والضراب ، وسمي الفصيل فصيلا لأنه مفصول عن أمه ، ويقال : فصل من البلد إذا خرج عنه وفارقه قال تعالى (فلما فصل طالوت بالجنود) واعلم أن حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول أكثر المفسرين .

واعلم أنه تعالى لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ، ثم اختلفوا فنهم من قال : المراد من هذه الآية أن الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال : إنها تدل على أن الفطام قبل الحولين جائز ، وبعده أيضاً جائز وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما .

حجة القول الأول أن ماقبل الآية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان أيضاً دليلا على جواز الزيادة على الحولين وإذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط .

وحجة القول الثاني أن الولد قد يكون ضعيفاً فيحتاج إلى الرضاع ويضر به فطمه كما يضر ذلك قبل الحولين ، وأجاب الاولون أن حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود واجب والله أعلم .

﴿ القول الثاني ﴾ في تفسير الفصال ، وهو أن أبا مسلم لما ذكر القول الأول قال : ويحتمل معنى آخر ، وهو أن يكون المراد من الفصال إيقاع المفاصلة بين الأم والولد إذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر إلى الولد

﴿ المسألة الثانية ﴾ التشاور في اللغة : استخراج الرأي ، وكذلك المشورة والمشورة مفعلة منه كالمعونة ، وشرت العسل استخرجته ، وقال أبو زيد : شرت الدابة وأشرتها أي أجريتها لاستخراج جريها ، والشوار متاع البيت ، لأنه يظهر للناظر ، وقالوا : شورته فتشور ، أي خجلته ، والشارة هيئة الرجل ، لأنه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته ، والإشارة إخراج ما في نفسك ، وإظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ دلت الآية على أن الفطام في أقل من حولين لايجوز إلا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب وذلك لأن الأم قد تمل من الرضاع فتحاول الفطام والأب أيضاً قد يمل من إعطاء الأجرة على الإرضاع ، فقد يحاول الفطام دفعاً لذلك ، لكنهما قلما يتوافقان على الإضرار بالولد لغرض النفس ، ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما ، وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه إضرار بالولد ، فعند اتفاق الكل يدل على أن الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر إلى إحسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز إفطامه من الشرائط دفعاً للمضار عنه ، ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالإذن

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا ءَاتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٣٣»

بل قال (لا جناح عليكم) وهذا يدل على أن الإنسان كلما كان أكثر ضعفاً كانت رحمة الله معه أكثر وعنايته به أشد .

قوله تعالى ﴿ وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وأنها أحق بالرضاع ، بين أنه يجوز العدول في هذا الباب عن الأم إلى غيرها ثم في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف : استرضع منقول من أرضع ، يقال : أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي ، فتعديه إلى مفعولين ، كما تقول : أنجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى : أن تسترضعوا المراضع أولادكم ، فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه ، كما تقول : استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته ، وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الأول ، وقال الواحدي (أن تسترضعوا أولادكم) أي لأولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الإسترضاع ، لأنه لا يكون إلا للأولاد ، ولا يجوز دعوت زيداً وأنت تريد لزيد ، لأنه تلبيس ههنا بخلاف ما قلنا في الإسترضاع ، ونظير حذف اللام قوله تعالى (وإذا كالوهم أو وزنوهم) أي كالوا لهم أو وزنوا لهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنا قد بينا أن الأم أحق بالإرضاع ، فأما إذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها إلى غيرها ، منها ما إذا تزوجت آخر ، فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ، ومنها أنه إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ، ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد إيذاء للزوج المطلق وإيحاشاً له ، ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها ، فعند أحد هذه الوجوه إذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الأم إلى غيرها ، فأما إذا لم نجد مرضعة أخرى ، أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الإرضاع واجب على الأم .

أما قوله تعالى (إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وحده (ما أتيتم) مقصورة الالف ، والباقون (ما آتيتم) ممدودة الالف ، أما المد فتقديره : ما آتيتموه المرأة أي أردتم إيتاءه وأما القصر فتقديره : ما آتيتم

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ «٢٣٤»

به ، لحذف المفعولان فى الأول وحذف لفظة (به) فى الثانى لحصول العلم بذلك ، وروى شيبان عن عاصم (ما أوتيتم) أى ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة ، ونظيره قوله تعالى (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ليس التسليم شرطاً للجواز والصحة ، وإنما هو ندب إلى الاولى والمقصود منه أن تسليم الاجرة إلى المرضعة يداً بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سبباً لصلاح حال الصبى ، والإحتياط فى مصالحه ، ثم إنه تعالى ختم الآية بالتحذير ، فقال (واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعلمون بصير) .

الحكم الثالث عشر

عدة الوفاة

قوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال الله تعالى (الله يتوفى الانفس حين موتها) وأصل التوفى أخذ الشيء وافياً كاملا ، فمن مات فقد وجد عمره وافياً كاملا ، ويقال : توفى فلان ، وتوفى إذا مات ، فمن قال : توفى .كان معناه قبض وأخذ ومن قال : توفى .كان معناه توفى أجله واستوفى أكله وعمره وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الياء .

وأما قوله (ويذرون) معناه : يتركون ، ولا يستعمل منه الماضى ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ، ومثله يدع فى رفض مصدره وماضيه ، فهذان الفعلان العابر والامر منهما موجودان ، يقال : فلان يدع كذا ويذر ويقال : دعه وذره أما الماضى والمصدر فغير موجودين منهما والازواج ههنا النساء والعرب تسمى الرجل زوجا وامرأته زوجا له ، وربما ألحقوا بها الهاء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (والذين) مبتدأ ولا بد له من خبر ، واختلفوا فى خبره على أقوال : (الاول) أن المضاف محذوف والتقدير ، وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن (والثانى) وهو

قول الاخفش التقدير : يتربصن بعدهم إلا أنه أسقط لظهوره كقوله : السمن منوان بدرهم وقوله تعالى (ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الامور) (والثالث) وهو قول المبرد : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ، أزواجهم يتربصن ، قال : وإضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى (قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار) يعنى هو النار ، وقوله (فصبر جميل) .

فان قيل : أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا ، وليس ذلك شيئاً واحداً بل شيئان ، والأمثلة التى ذكرتم المضمر فيها شيء واحد .

قلنا : كما ورد إضمار المبتدأ المفرد ، فقد ورد أيضاً إضمار المبتدأ المضاف ، قال تعالى (لايغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل) والمعنى : تقلبهم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائى والفراء ، أن قوله تعالى (والذين يتوفون منكم) مبتدأ ، إلا أن الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد إليهم ، بل ببيان حكم عائد إلى أزوجهم ، فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبراً ، وأنكر المبرد والزجاج ذلك ، لأن مجيء المبتدأ بدون الخبر محال .

(المسألة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التربص ، وبينا الفائدة فى قوله (بأنفسهن) وبينا أن هذا وإن كان خبراً إلا أن المقصود منه هو الأمر ، وبينا الفائدة فى العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر .

(المسألة الرابعة) قوله (وعشرا) مذكور بلفظ التأنيث مع أن المراد عشرة أيام ، وذكروا فى العذر عنه وجوها (الأول) تغليب الليالى على الأيام وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل ، فلما كانت الليالى هى الأوائل غلبت ، لأن الأوائل أقوى من الثوانى ، قال ابن السكيت : يقولون صمنا خمسا من الشهر ، فيغلبون الليالى على الأيام ، إذ لم يذكرو الأيام ، فاذا أظهروا الأيام قالوا صمنا خمسة أيام (الثانى) أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه ، ومثل هذه الايام تسمى بالليالى على سبيل الاستعارة ، كقولهم : خرجنا ليالى الفتنة ، وجئنا ليالى إمارة الحجاج (والثالث) ذكره المبرد ، وهو أنه إنما أنث العشر لأن المراد به المدة ، معناه وعشر مدد ، وتلك المدة كل مدة منها يوم وليلة (الرابع) ذهب بعض الفقهاء إلى ظاهر الآية ، فقال : إذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج ، فيتأول العشرة بالليالى ، وإليه ذهب الاوزاعى وأبو بكر الاصم .

(المسألة الخامسة) روى عن أبى العالية أن الله سبحانه إنما حد العدة بهذا القدر لان الولد ينفخ فيه الروح فى العشر بعد الاربعة ، وهو أيضاً منقول عن الحسن البصرى .

(المسألة السادسة) اعلم أن هذه العدة واجبة فى كل امرأة مات عنها زوجها إلا فى صورتين (أحداهما) أن تكون أمة فانها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة ، وقال أبو بكر الاصم : عدتها عدة الحرائر ، وتمسك بظاهر الآية ، وأيضاً الله تعالى جعل وضع الحمل فى حق الحامل بدلا

عن هذه المدة ، ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقيقة ، فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب ان يشتركا فيه ، وسائر الفقهاء قالوا : التنصيف فى هذه المدة ممكن ، وفى وضع الحمل غير ممكن ، فظهر الفرق .

(الصورة الثانية) أن يكون المراد إن كانت حاملا فان عدتها تنقضى بوضع الحمل ، فاذا وضعت الحمل حلت ، وإن كان بعد وفاة الزوج بساعة ، وعن على عليه السلام : تتربص أبعد الاجلين ، والدليل عليه القرآن والسنة .

أما القرآن فقوله تعالى (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا) والشافعى لم يقل بذلك لوجهين (الأول) أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الأخرى من وجه وأخص منها من وجه ، لأن الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى ، كما أن التى توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ، ولما كان الأمر كذلك امتنع جعل إحدى الآيتين مخصصة للأخرى (والثانى) أن قوله (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) إنما ورد عقيب ذكر المطلقات ، فربما يقول قائل : هى فى المطلقة لا فى المتوفى عنها زوجها . فلهذين السببين لم يعول الشافعى فى الباب على القرآن ، وإنما عول على السنة ، وهى ماروى أبو داود باسناده أن سبيعة بنت الحرث الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة ، فتوفى عنها فى حجة الوداع وهى حامل ، فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر ، فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب ، فقال لها بعض الناس : ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر ، قالت سبيعة : فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأفتانى بأنى قد حللت حين وضعت حملى ، فأمرنى بالتزوج إن بدا لى ، إذا عرفت هذا الأصل فههنا تفاريع (الأول) لافرق فى عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس : لاعدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لأن الآية عامة فى حق الكل .

(الحكم الثانى) إذا تمت أربعة أشهر وعشر انقضت عدتها ، وإن لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك : لا تنقضى عدتها حتى ترى عادتها من الحيض فى تلك الأيام ، مثلا إن كانت عادتها أن تحيض فى كل شهر مرة فعليها فى عدة الوفاة أربع حيض ، وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل شهرين مرة فعليها حيضتان ، وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل أربعة أشهر مرة فعليها حيضة واحدة ، وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل خمسة أشهر مرة فههنا تكفيها الشهور حجة الشافعى رحمه الله ان هذه الآية دلت على أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب أن يكون هذا القدر كافيا ، ثم قال الشافعى : إنها إن ارتابت استبرأت نفسها من الريبة ، كما أن ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط .

(الحكم الثالث) إذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالاهلة سواء خرجت كاملة أوناقصة ، ثم تكمل الشهر الاول بالخامس ثلاثين يوما ، ثم تضم إليها عشرة أيام ، وإن مات وقد بقي من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر أربعة أشهر بعد ذلك بالأهلة وكمل العشر من الشهر السادس .

(المسألة السابعة) أجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الإعتداد بالحول وإن كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الأصفهاني فانه أبى نسخها ، وسنذكر كلامه من بعد إن شاء الله تعالى ، والتقدم في التلاوة لايمنع التأخر في النزول ، إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول ، وإنما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى .

(المسألة الثامنة) اختلفوا في أن هذه العدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة ، فقال بعضهم : ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الأيام في العدة ، واحتجوا بأنه تعالى قال (يتربصن بأنفسهن) ولايحصل إلا إذا قصدت هذا التربص ، والقصد إلى التربص لايحصل إلا مع العلم بذلك ، والأكثرون قالوا السبب هو الموت ، فلو انقضت المدة أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضى ، قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة .

(المسألة التاسعة) المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح ، والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفي زوجها فيه : والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لأنه ليس فيه بيان أنها تتربص في أي شيء إلا أنا نقول : الامتناع عن النكاح مجمع عليه ، وأما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب إلا عند الضرورة والحاجة ، وأما ترك التزين فهو واجب ، لما روى عن عائشة وحفصة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً » وقال الحسن والشعبي : هو غير واجب لأن الحديث يقتضي حل الإحداد لا وجوبه والله أعلم .

واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عميس قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « وتلبثي ثلاثا ثم اصنعي ما شئت » .

(المسألة العاشرة) احتج من قال : إن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم) فقوله (منكم) خطاب مع المؤمنين ، فدل على أن الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط .

(وجوابه) أن المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله (إنما أنت منذر من يخشاها) مع أنه كان منذراً للكل ، لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً) .

وأما قوله تعالى (فاذا بلغن أجلهن) فالمعنى إذا انقضت هذه المدة التي هي أجل العدة فلاجناح

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا

عليكم قيل الخطاب مع الأولياء لأنهم الذين يتولون العقد ، وقيل : الخطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين ، وذلك لأنهن إن تزوجن فى مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك إن قدر على المنع ، فإن عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان ، وذلك لأن المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتمال فرجها على ماء زوجها الأول ، وفى الآية وجه ثالث وهو أنه (لاجناح عليكم) تقديره : لاجناح على النساء وعليكم ، ثم قال (فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف) أى ما يحسن عقلا وشرعا لأنه ضد المنكر الذى لا يحسن ، وذلك هو الحلال من التزوج إذا كان مستجمعاً لشرائط الصحة ، ثم ختم الآية بالتهديد ، فقال (والله بما تعملون خبير) . بقى فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ تمسك بعضهم فى وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى (فيما فعلن فى أنفسهن) فان ظاهره يقتضى أن يكون المراد منه ماتنفرد المرأة بفعله ، والنكاح ليس كذلك ، فإنه لا يتم إلا مع الغير فوجب أن يحمل ذلك على مايتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما .

﴿ المسألة الثانية ﴾ تمسك أصحاب أبى حنيفة بهذه الآية فى جواز النكاح بغير ولى ، قالوا : إنها إذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزاً لقوله تعالى (ولاجناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن) وإضافة الفعل إلى الفاعل محمول على المباشرة ، لأن هذا هو الحقيقة فى اللفظة ، وتمسك أصحاب الشافعى رضى الله تعالى عنه فى أن هذا النكاح لا يصح إلا من الولى لأن قوله (لا جناح عليكم) خطاب مع الأولياء ولولا أن هذا العقد لا يصح إلا من الولى وإلا لما صار مخاطبا بقوله (لاجناح عليكم) وبالله التوفيق .

الحكم الرابع عشر

فى خطبة النساء

قوله تعالى ﴿ ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم فى أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولا معروفا ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ التعريض فى اللغة ضد التصريح ، ومعناه أن يضمن كلامه مايصلح للدلالة

على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح وأصله من عرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره ، ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج إليه : جئتك لأسلم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم ولذلك قالوا :

وحسبك بالتسليم منى تقاضياً

والتعريض قد يسمى تلويحاً لأنه يلوح منه مايريد والفرق بين الكناية والتعريض أن الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه ، كقولك : فلان طويل النجاد ، كثير الرماد ، والتعريض أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك إلا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك ، وأما الخطبة فقال الفراء : الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك : أنه الحسن العقدة والجلسة تريد العقود والجلوس وفى اشتقاقه وجهان (الأول) أن الخطب هو الأمر ، والشأن يقال : ما خطبك ، أى ما شأنك ، فقولهم : خطب فلان فلانة ، أى سألها أمراً وشأناً فى نفسها (الثانى) أصل الخطبة من الخطاب الذى هو الكلام ، يقال : خطب المرأة خطبة لأنه خاطب فى عقد النكاح ، وخطب خطبة أى خاطب بالزجر والوعظ والخطب : الأمر العظيم ، لأنه يحتاج فيه إلى خطاب كثير .

(المسألة الثانية) النساء فى حكم الخطبة على ثلاثة أقسام (أحدها) التى تجوز خطبتها تعريضاً وتصريحاً وهى التى تكون خالية عن الأزواج والعدد لأنه لما جاز نكاحها فى هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها ، بل يستثنى عنه صورة واحدة ، وهى ما روى الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لايخطبن أحدكم على خطبة أخيه » ثم هذا الحديث وإن ورد مطلقاً لكن فيه ثلاثة أحوال .

(الحالة الأولى) إذا خطب امرأته فأجيب إليه صريحاً ههنا لا يحل لغيره أن يخطبها لهذا الحديث .

(الحالة الثانية) إذا وجد صريح الإباء عن الإجابة فههنا يحل لغيره أن يخطبها .

(الحالة الثالثة) إذا لم يوجد صريح الإجابة ولا صريح الرد للشافعى ههنا قولان (أحدهما) أنه يجوز للغير خطبتها ، لأن السكوت لا يدل على الرضا (والثانى) وهو القديم وقول مالك : أن السكوت وإن لم يدل على الرضا لكنه لا يدل أيضاً على الكراهة ، فربما كانت الرغبة حاصله من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة .

(القسم الثانى) التى لا تجوز خطبتها لا تصريحاً ولا تعريضا ، وهى ما إذا كانت منكوحة للغير لأن خطبته إياها ربما صارت سبباً لتشويش الأمر على زوجها من حيث أنها إذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج ، والتسبب إلى هذا حرام ، وكذا

الرجعة فانها فى حكم المنكوحة ، بدليل أنه يصح طلاقها وظاهرها ولعانها ، وتعتد منه عدة الوفاة ، ويتوارثان .

﴿ القسم الثالث ﴾ أن يفصل فى حقها بين التعريض والتصريح وهى المعتدة غير الرجعية وهى أيضاً على ثلاثة أقسام :

﴿ القسم الأول ﴾ التى تكون فى عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحاً ، أما جواز التعريض فلقوله تعالى (لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) وظاهره أنه للمتوفى عنها زوجها ، لأن هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية ، أما أنه لا يجوز التصريح ، فقال الشافعى : لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه ، ثم المعنى يؤكد ذلك ، وهو أن التصريح لا يحتمل غير النكاح ، فلا يؤمن أن يحملها الحرص على النكاح على الإخبار عن انقضاء العدة قبل أوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوها ذلك إلى الكذب .

﴿ القسم الثانى ﴾ المعتدة عن الطلاق الثلاث ، قال الشافعى رحمه الله فى الأم : ولا أحب التعريض لخطبتها ، وقال فى القديم والإملاء : يجوز لأنها ليست فى النكاح ، فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة الخيانة فى أمر العدة فان عدتها تنقضى بالأشهر أما ههنا تنقضى عدتها بالإقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها فى هذا الخاطب وكيفية الخيانة هى أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضى .

﴿ القسم الثالث ﴾ البائن التى يحل لزوجها نكاحها فى عدتها ، وهى المختلعة والتى انفسخ نكاحها بعيب أو عنة أو إعسار نفقته فههنا لزوجها التعريض والتصريح ؛ لأنه لما كان له نكاحها فى العدة فالتصريح أولى وأما غير الزوج فلا شك فى أنه لا يحل له التصريح وفى التعريض قولان (أحدهما) يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثاً (والثانى) وهو الأصح أنه لا يحل لأنها معتدة تحل للزوج أن ينكحها فى عدتها فلم يحل التعريض لها كالرجعية .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الشافعى : والتعريض كثير ، وهو كقوله : رب راغب فيك ، أو من يجد مثلك ؟ أو لست بأيم وإذا حللت فأدرينى ، وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التعريض : إنك لجميلة وإنك لصالحة ، وإنك لنافعة ، وإن من عزمى أن أتزوج ، وإنى فيك لراغب .

أما قوله تعالى (أو أكننتم فى أنفسكم) فاعلم أن الإكنان الإخفاء والستر قال الفراء : للعرب فى أكننت الشىء أى سترته لغتان : كننته وأكننته فى الكن وفى النفس بمعنى ، ومنه (وما تكن صدورهم ، وبيض مكنون) وفرق قوم بينهما ، فقالوا . كننت الشىء إذا صنته حتى لا تصيبه آفة ، وإن لم يكن مستوراً يقال : در مكنون ، وجارية مكنونة ، وبيض مكنون ، مصون عن التدحرج وأما أكننت فمعناه أضمرت ، ويستعمل ذلك فى الشىء الذى يخفيه الإنسان ويستره عن غيره ،

وهو ضد أعلنت وأظهرت ، والمقصود من الآية أنه لاحرج فى التعريض للمرأة فى عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها .

فان قيل : إن التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يميل قلبه إليها ولا يذكر شيئاً فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك (أو أكننتم فى أنفسكم) جارياً مجرى إيضاح الواضحات .

قلنا : ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه أنه أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال ، ثم قال (أو أكننتم فى أنفسكم) والمراد أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل ، فالآية الأولى إباحة للتعريض فى الحال ، وتحريم للتصريح فى الحال ، والآية الثانيـة إباحة لأن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ، ثم أنه تعالى ذكر الوجه الذى لأجله أباح ذلك ، فقال (علم الله أنكم ستذكرونهن) لأن شهوة النفس إذا حصلت فى باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمنى ، فلما كان دفع هذا الخاطر كالشىء الشاق أسقط تعالى عنه هذا الحرج وأباح له ذلك .

ثم قال تعالى (ولكن لا تواعدوهن سراً) وفيه سؤالان :

(السؤال الأول) أين المستدرك بقوله تعالى (ولكن لا تواعدوهن سراً) (الجواب) هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه ، تقديره : (علم الله أنكم ستذكرونهن) فاذكروهن (ولكن لا تواعدوهن) .

(السؤال الثانى) ما معنى السر ؟ .

(والجواب) أن السر ضد الجهر والإعلان ، فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة المواعدة على معنى : ولا تواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى ولا توعدوهن بالشىء الذى يكون موصوفا بوصف كونه سراً ، أما على التقـدير الأول وهو أظهر التقديرين ، فالموافقة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لا تنفك ظاهراً عن أن تكون مواعـدة بشىء من المنكرات ، وههنا احتمالات (الأول) أن يواعدها فى السر بالنكاح فيكون المعنى أن أول الآية إذن فى التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة (الثانى) أن يواعدها بذكر الجماع والرفث ، لأن ذكر ذلك بين الأجنبى والأجنبية غير جائز ، قال تعـالى لأزواج النبى صلى الله عليه وسلم (فلا تخضعن بالقول) أى لاتقلن من أمر الرفث شيئاً (فيطمع الذى فى قلبه مرض)(الثالث) قال الحسن (ولكن لا تواعدوهن سراً) بالزنا طعن القاضى فى هذا الوجه ، وقال : إن المواعدة محرمة بالإطلاق لحمل الكلام ما يختص به الخاطب حال العدة أولى .

(والجواب) روى الحسن أن الرجل يدخل على المرأة ، وهو يعرض بالنكاح فيقول لهـا : دعينى أجامعك فاذا أتممت عدتك أظهرت نكاحك ، فالله تعالى نهى عن ذلك (الرابع) أن يكون

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ «٢٣٥»

ذلك نهياً عن أن يسار الرجل المرأة الأجنبيـة ، لأن ذلك يورث نوع ريبة فيها (الخامس) أن يعاهدها بأن لا يتزوج أحداً سواها .

أما إذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجوه (الأول) السر الجماع قال امرؤ القيس :

وأن لا يشهد السر أمثالي

وقال الفرزدق :

موانع للأسرار إلا من أهلها ويخلفن ما ظن الغيور المشفف

أى الذى شغفه بهن ، يعنى أنهن عفائف يمنعن الجماع إلا من أزواجهن ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : المراد لا يصف نفسه لها فيقول : آتيك الأربعة والخمسة (الثانى) أن يكون المراد من السر النـكاح ، وذلك لأن الوطء يسمى سراً والنـكاح سببه وتسمية الشىء باسم سببه جائز .

أما قوله تعالى (إلا أن تقولوا قولا معروفا) ففيه سؤال ، وهو أنه تعالى بأى شىء علق هـذا الاستثناء .

(وجوابه) أنه تعالى لما أذن فى أول الآية بالتعريض ، ثم نهى عن المسارة معها دفعاً للريبة والغيبة استثنى عنه أن يسارها بالقول المعروف ، وذلك أن يعدها فى السر بالإحسان إليها ، والاهتمام بشأنها ، والتـكفل بمصالحها ، حتى يصير ذكر هذه الأشياء الجميلة مؤكداً لذلك التعريض والله أعلم .

قوله تعـالى ﴿ ولا تعزموا عقدة النـكاح حتى يبلغ الـكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حليم ﴾ .

اعلم أن فى لفظ العزم وجوها (الأول) أنه عبارة عن عقد القلب على فعل من الأفعال ، قال تعالى (فاذا عزمت فتوكل على الله) واعلم أن العزم إنمـا يـكون عزما على الفعل ، فلابد فى الآية من إضمار فعل ، وهذا اللفظ إنما يعدى إلى الفعل بحرف (على) فيقال : فلان عزم على كذا إذا ثبت هذا كان تقدير الآية : ولا تعزموا على عقدة النكاح ، قال سيبويه : والحذف فى هذه الأشياء لا يقاس ، فعلى هذا تقدير الآية : ولا تعزموا عقدة النـكاح أن تقدروها حتى يبلغ الـكتاب أجله والمقصود منه المبالغة فى النهى عن النـكاح فى زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه ، فاذا ورد النهى عن العزم فلأن يكون النهى متأكدا عن الإقدام على المعزوم عليه أولى .

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً

(القول الثانى) أن يكون العزم عبارة عن الإيجاب ، يقال : عزمت عليكم ، أى أوجبت عليكم ويقال : هذا من باب العزائم لامن باب الرخص ، وقال عليه الصلاة والسلام « عزمة من عزمات ربنا » وقال « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه » ولذلك فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى ، وبالوجه الأول لايجوز .

إذا عرفت هـذا فنقول : الإيجاب سبب الوجود ظاهرا ، فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم فى الوجود وعلى هذا فقوله (ولا تعزموا عقدة النكاح) أى لاتحققوا ذلك ولاتنشئوه ، ولا تفرغوا منه فعلا ، حتى يبلغ الكتاب أجله ، وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين .

(القول الثالث) قال القفال رحمه الله : إنما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح ، لأن المعنى : لا تعزموا عليهن عقدة النكاح ، أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح ، كما تقول : عزمت عليك أن تفعل كذا .

فأما قوله تعالى (عقدة النكاح) فاعلم أن أصل العقد الشد ، والعهود والأنكحة تسمى عقودا لأنها تعقد كما يعقد الحبل؟ .

أما قوله تعالى (حتى يبلغ الكتاب أجله) ففى الكتاب وجهان (الأول) المراد منه : المكتوب والمعنى : تبلغ العدة المفروضة آخرها ، وصارت منقضية (والثانى) أن يكون الكتاب نفسه فى معنى الفرض كقوله (كتب عليكم الصيام) فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته ، وإنما حسن أن يعبر عن معنى : فرض ، بلفظ (كتب) لأن ما يكتب يقع فى النفوس أنه أثبت وآكد وقوله (حتى) هو غاية فلابد من أن يفيد ارتفاع الحظر المتقدم ، لأن من حق الغاية ضربت للحظر أن تقتضى زواله .

ثم إنه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال (واعلموا أن الله يعلم مافى أنفسكم فاحذروه) وهو تنبيه على أنه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية ، وجب الحذر فى كل مايفعله الإنسان فى السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد ، فقال (واعلموا أن الله غفور حليم) .

الحكم الخامس عشر

حكم المطلقة قبل الدخول

قوله تعالى (لاجناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن

وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ «٢٣٦»

على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين ﴾ .

اعلم أن أقسام المطلقات أربعة (أحدها) المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو أنه لا يؤخذ منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم أخبر أن لهن كمال المهر ، وأن عدتهن ثلاثة قروء .

﴿ والقسم الثاني ﴾ من المطلقات ما لا يكون مفروضاً لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية ، وذكر أنه ليس لها مهر ، وأن لها المتعة بالمعروف .

﴿ والقسم الثالث ﴾ من المطلقات : التي يكون مفروضاً لها ، ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية ، وهي قوله سبحانه وتعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) واعلم أنه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الأحزاب أنه لا عدة عليها البتة ، فقال (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن) .

﴿القسم الرابع﴾ من المطلقات : التي تكون مدخولا بها ، ولكن لا يكون مفروضاً لها ، وحكم هذا القسم مذكور في قوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) أيضاً القياس الجلي دال عليه وذلك لأن الأمة مجمعة على أن الموطئة بالشبهة لها مهر المثل ، فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم ، فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ، ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى ، فيقال : إن عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ، ثم ذلك البدل إما أن يكون مذكوراً أو غير مذكور ، فإن كان البدل مذكوراً ، فإن حصل الدخول استقر كله ، وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية ، وإن لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق ، وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تجيء عقيب هذه الآية . فإن لم يكن البدل مذكوراً فإن لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية ، وحكمها أنه لا مهر لها ، ولا عدة عليها ، ويجب عليه لها المتعة ، وإن حصل الدخول فحكمها غير مذكور في هذه الآيات ، إلا أنهم اتفقوا على أن الواجب فيها مهر المثل ، ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء) فهذا نص في أن الطلاق جائز ، واعلم أن كثيراً من أصحابنا يتمسكون بهذه الآية في بيان أن الجمع بين الثلاث ليس بحرام ، قالوا : لأن قوله (لا جناح

عليكم إن طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطليقات ، بدليل أنه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لاجناح عليكم إن طلقتم النساء إلا إذا طلقتموهن ثلاث طلقات فان هناك يثبت الجناح ، قالوا : وحكم الاستثناء إخراج مالولاه لدخل ، فثبت أن قوله (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطليقات ، أعني حال الإفراد وحال الجمع ، وهذا الاستدلال عندي ضعيف ، وذلك لأن الآية دالة على الإذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود ، ويكفي في العمل به إدخاله في الوجود مرة واحدة ، ولهذا قلنا : إن الأمر المطلق لايفيد التكرار ، ولهذا قلنا : إنه إذا قال لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط ؛ فثبت أن هذا اللفظ لايتناول حالة الجمع ، وأما الاستثناء الذي ذكروه فنقول : يشكل هذا بالأمر فانه لايفيد التكرار بالاتفاق من المحققين ، مع أنه يصح أن يقال : صل إلا في الوقت الفلاني وصم إلا في اليوم الفلاني والله أعلم .

أما قوله تعالى (مالم تمسوهن) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة والكسائي (تماسوهن) بالألف على المفاعلة ، وكذلك في الأحزاب والباقون (تمسوهن) بغير ألف ، حجة حمزة والكسائي أن بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعاً وأيضاً يدل على ذلك قوله تعالى (من قبل أن يتماسا) وهو إجماع وحجة الباقين إجماعهم على قوله (ولم يمسسني بشر) ولأن أكثر الألفاظ في هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل كقوله (لم يطمثهن) وكقوله (فانكحوهن باذن أهلهن) وأيضاً المراد من هذا المس : الغشيان ، وذلك فعل الرجل ، ويدل في الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان ، وأما ماجاء في الظهار من قوله تعالى (من قبل أن يتماسا) فالمراد به المماسة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار ، وبعض من قرأ (تماسوهن) قال : إنه بمعنى (تمسوهن) لأن فاعل قد يراد به فعل ، كقوله : طارقت النعل ، وعاقبت اللص ، وهو كثير .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لقائل أن يقول : ظاهر الآية مشعر بأن نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لاجناح عليه أيضاً بعد المسيس .

وجوابه من وجوه (الأول) أن الآية دالة على إباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا ، وهذا الإطلاق غير ثابت بعد المسيس ، فانه لايحل الطلاق بعد المسيس في زمان الحيض ، ولا في الطهر الذي جامعها فيه ، فلما كان المذكور في الآية حل الطلاق على الإطلاق ، وحل الطلاق على الإطلاق لايثبت إلا بشرط عدم المسيس ، صح ظاهر اللفظ .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في الجواب قال بعضهم : إن (ما) في قوله (مالم تمسوهن) بمعنى (الذي) والتقدير : لا جناح عليكم إن طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن ، إلا أن (ما) اسم جامد لاينصرف ،

ولا يبين فيه الإعراب ولا العدد ، وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ (ما) شرطاً ، فزال السؤال

﴿ الوجه الثالث ﴾ فى الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله ، وحاصله يرجع إلى ما أقوله ، وهو أن المراد من الجناح فى هـذه الآية لزوم المهر ، فتقدير الآية : لا مهر عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، بمعنى : لا يجب المهر إلا بأحد هـذين الأمرين ، فاذا فقدا جميعاً لم يجب المهر ، وهـذا كلام ظاهر إلا أنا نحتاج إلى بيان أن قوله (لا جناح) معناه لا مهر ، فنقول : إطلاق لفظ الجناح على المهر محتمـل ، والدليل دل عليه فوجب المصير إليه ، وأما بيان الإحتمال فهو أن أصل الجناح فى اللغة هو الثقل ، يقال : أجنحت السفينة إذا مالت لثقلها والذنب يسمى جناحا لمـا فيه من الثقل ، قال تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم) إذا ثبت أن الجناح هو الثقل ، ولزوم أداء المـال ثقل فكان جناحا ، فثبت أن اللفظ محتمل له ، وإنمـا قلنا : إن الدليل دل على أنه هو المراد لوجهين (الأول) أنه تعالى قال (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) نفى الجناح محدوداً إلى غاية وهى إما المسيس أو الفرض ، والتقدير : فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول أحد هذين الأمرين ثم إن الجناح الذى يثبت عند أحد هـذين الأمرين هو لزوم المهر ، فوجب القطع بأن الجناح المنفى فى أول الآية هو لزوم المهر (الثانى) أن تطليق النساء قبل المسيس على قسمين (أحدهما) الذى يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر ، وهو المذكور فى هذه الآية (والثانى) الذى يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو المذكور فى الآية التى بعد هذه الآية وهى قوله (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) ثم إنه فى هذا القسم أوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم أن يكون الجناح المنفى هناك هو المثبت ههنا ، فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال : الجناح المنفى هناك هو لزوم المهر والله أعلم .

واعلم أنا قد ذكرنا فى أول تفسير هـذه الآية أن أقسام المطلقات أربعة ، وهذه الآية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها ، لأنه لما صار تقدير الآية : لا مهر إلا عند المسيس أو عند التقدير ، عرف منه أن التى لا تكون ممسوسة ولا مفروضاً لها لا يجب لها المهر ، وعرف أن التى تكون ممسوسة ولا تكون مفروضاً لها والتى تكون مفروضاً لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر ، فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الثلاثة .

﴿ وأما القسم الرابع ﴾ وهى التى تكون ممسوسة ومفروضاً لها ، فبيان حكمه مذكور فى الآية المتقدمة ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الأربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك .

(المسألة الثالثة) قال أبو بكر الأصم والزجاج : هذه الآية تدل على أن عقد النكاح بغير المهر جائز . وقال القاضي : إنها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة ، أما بيان دلالتها على الصحة ، فلأنه لو لم يكن صحيحاً لم يكن الطلاق مشروعا ، ولم تكن المتعة لازمة ، وأما أنها لا تدل على الجواز ، فلأنه لا يلزم من الصحة الجواز ، بدليل أن الطلاق فى زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح .

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن المراد من المسيس فى هذه الآية الدخول ، قال أبو مسلم : وإنما كنى تعالى بقوله (تمسوهن) عن المجامعة تأديباً للعباد فى اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به والله أعلم .

أما قوله تعالى (أو تفرضوا لهن فريضة) فالمعنى يقدر لها مقداراً من المهر يوجبه على نفسه ، لأن الفرض فى اللغة هو التقدير ، وذكر كثير من المفسرين أن (أو) ههنا بمعنى الواو ، ويريد : مالم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة ، كقوله (أو يزيدون) وأنت إذا تأملت فيما لخصناه علمت أن هذا التأويل متكلف ، بل خطأ قطعاً والله أعلم .

أما قوله تعالى (ومتعوهن) فاعلم أنه تعالى لما بين أنه لامهر عند عدم المسيس ، والتقدير بين أن المتعة لها واجبة ، وتفسير لفظ المتعة قد تقدم فى قوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) .

وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المطلقات قسمان ، مطلقة قبل الدخول ، ومطلقة بعد الدخول ، أما المطلقة قبل الدخول ينظر إن لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التى نحن فيها ، وإن كان قد فرض لها فلا متعة ، لأن الله تعالى أوجب فى حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ، ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر : لكل مطلقة متعة إلا التى فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر ، وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض ، فهل تستحق المتعة ، فيه قولان : قال فى القديم وبه قال أبو حنيفة : لا متعة لها ، لأنها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول ، وقال فى الجديد : بل لها المتعة ، وهو قول على بن أبى طالب عليه السلام ، والحسن بن على ، وابن عمر ، والدليل عليه قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) وقال تعالى (فتعالين أمتعكن) وكان ذلك فى نساء دخل بهن النبى صلى الله عليه وسلم ، وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس ، لأنها استحقت الصداق لا بمقابلة استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فتجب لها المتعة للإيحاش بالفراق .

(المسألة الثانية) مذهب الشافعى وأبى حنيفة أن المتعة واجبة ، وهو قول شريح والشعبى والزهرى ، وروى عن الفقهاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة ، وهو قول مالك

لنا قوله تعالى (ومتعوهن) وظاهر الأمر للايجاب ، وقال (وللمطلقات متاع) فجعل ملكا لهن أو في معنى الملك ، وحجة مالك أنه تعالى قال في آخر الآية (حقاً على المحسنين) فجعل هـذا من باب الإحسان وإنما يقال : هذا الفعل إحسان إذا لم يكن واجبا فان وجب عليه أداء دين فأداه لا يقال إنه أحسن ، وأيضاً قال تعالى (ماعلى المحسنين من سبيل) وهذا يدل على عدم الوجوب ، والجواب عنه أن الآية التي ذكرتموها تدل على قولنا لأنه تعالى قال (حقا على المحسنين) فذكره بكلمة (على) وهي للوجوب ، ولأنه إذا قيل : هذا حق على فلان ، لم يفهم منه الندب بل الوجوب .

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب ، ولهذا يقال : الدنيا متاع ، ويسمى التلذذ تمتعاً لانقطاعه بسرعة وقلة لبث .

أما قوله تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (الموسع) الغنى الذي يكون في سعة من غناه ، يقال : أوسع الرجل إذا كثر ماله ، واتسعت حاله ، ويقال : أوسعه كذا أي وسعه عليه ، ومنه قوله تعالى (وإنا لموسعون) وقوله (قدره) أي قدر إمكانه وطاقته ، فحذف المضاف ، والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير ، وأقتر إذا افتقر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبوبكر عن عاصم (قدره) بسكون الدال ، والباقون قدره بفتح الدال ، وهما لغتان في جميع معاني القدر ، يقال : قدر القوم أمرهم يقدرونه قدراً ، وهذا قدر هذا ، واحمل على رأسك قدر ما تطيق ، وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدراً ، وقدرت الشيء بالشيء أقدره قدراً ، وقدرت على الأمر أقدر عليه قدرة ، كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين ، يقال : هم يختصمون في القدر والقدر ، وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا ، قال الله تعالى (فسالت أودية بقدرها) وقال (وما قدروا الله حق قدره) ولو حرك لكان جائزاً ، وكذلك (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ولو خفف جاز .

﴿المسألة الثالثة﴾ أن قوله تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) يدل على أن تقدير المتعة مفوض إلى الاجتهاد ، ولأنها كالنفقة التي أوجبها الله تعالى للزوجات ، وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعي : المستحب على الموسع خادم ، وعلى المتوسط ثلاثون درهما ، وعلى المقتر مقنعة ، روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : أكثر المتعة خادم وأقلها مقنعة ، وأي قدر أدى جاز في جانبي الكثرة والقلة ، وقال أبو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل ، قال : لأن حال المرأة التي يسمى لها المهر أحسن من حال التي لم يسم لها ، ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى إذا طلقها قبل الدخول ، فلأن لا يجب زيادة على نصف مهر المثل أولى والله أعلم .

أما قوله تعالى (متاعا بالمعروف) ففيه مسألتان :

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٣٧»

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى الآية أنه يجب أن يكون على قدر حال الزوج فى الغنى والفقر ، ثم اختلفوا فنهم من يعتبر حالها ، وهو قول القاضى ، ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازى رحمه الله فى المتعة : يعتبر حال الرجل ، وفى مهر المثل حالها ، وكذلك فى النفقة واحتج أبو بكر بقوله (وعلى الموسع قدره) واحتج القاضى بقوله (بالمعروف) فان ذلك يدل على حالها لأنه ليس من المعروف أن يسوى بين الشريفة والوضيعة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (متاعا) تأكيدلمتعوهن ، يعنى : متعوهن تمتيعاً بالمعروف و (حقاً) صفة لمتاعا أى : متاعا واجباً عليهم ، أو حق ذلك حقاً على المحسنين ، وقيل : نصب على الحال من قدره لأنه معرفة ، والعامل فيه الظرف ، وقيل : نصب على القطع .

وأما قوله (على المحسنين) ففى سبب تخصيصه بالذكر وجوه (أحدها) أن المحسن هو الذى ينتفع بهذا البيان : كقوله (إنما أنت منذر من يخشاها) (والثانى) قال أبو مسلم : المعنى أن من أراد أن يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه ، والمحسن هو المؤمن ، فيكون المعنى أن العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين (الثالث) (حقاً على المحسنين) إلى أنفسهم فى المسارعة إلى طاعة الله تعالى .

قوله تعالى ﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة إذا لم يفرض لها مهر ، تكلم فى المطلقة غير الممسوسة إذا كان قد فرض لها مهر . وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ مذهب الشافعى أن الخلوة لا تقرر المهر ، وقال أبو حنيفة : الخلوة الصحيحة

تقرر المهر ، ويعنى بالخلوة الصحيحة : أن يخلوا بها وليس هناك مانع حسى ولا شرعى ، فالحسى نحو : الرتق والقرن والمرض ، أو يكون معهما ثالث وإن كان نائماً ، والشرعى نحو ، الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والإحرام المطلق سواء كان فرضا أو نفلا ، حجة الشافعى أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وههنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر .

﴿ بيان المقدمة الأولى ﴾ قوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) فقوله (فنصف ما فرضتم) ليس كلاماً تاما بل لابد من إضمار آخر ليتم الكلام ، فاما أن يضمر (فنصف مافرضتم) ساقط ، أو يضمر (فنصف مافرضتم) ثابت والأول هو المقصود ، والثانى مرجوح لوجوه (أحدها) أن المعلق على الشىء بكلمة إن عدم ذلك الشىء ظاهراً ، فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق ، لأنه غير منفى قبله ، أما لو حملناه على السقوط ، عملنا بقضية التعليق ، لأنه منفى قبله (وثانيها) أن قوله تعالى (وقد فرضتم لهن فريضة) يقتضى وجوب كل المهر عليه ، لأنه لما التزم لزمه الكل لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) فلم تكن الحاجة إلى بيان ثبوت النصف قائمة لأن المقتضى لوجوب الكل مقتض أيضاً لوجوب النصف إنما المحتاج إليه بيان سقوط النصف ، لأن عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل ، فكان سقوط البعض فى هذا المقام هو المحتاج إلى البيان ، فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على بيان الوجوب (وثالثها) أن الآية الدالة على وجوب إيتاء كل المهر قد تقدمت كقوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) فحمل الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف (ورابعها) وهو أن المذكور فى الآية هو الطلاق قبل المسيس ، وكون الطلاق واقعاً قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ، ولا يناسب وجوب شىء ، فلما كان المذكور فى الآية ما يناسب السقوط ، لا ما يناسب الوجوب كان إضمار السقوط أولى ، وإنما استقصينا فى هذه الوجوه لأن منهم من قال : إن معنى الآية : فنصف ما فرضتم واجب ، وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر ، إلا من حيث دليل الخطاب ، وهو عند أبى حنيفة ليس بحجة ، فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال .

﴿ بيان المقدمة الثانية ﴾ وهى أن ههنا وجد الطلاق قبل المسيس ، هو أن المراد بالمسيس إما حقيقة المس باليد أو جعل كناية عن الوقاع ، وأيهما كان فقد وجد الطلاق قبله ، حجة أبى حنيفة قوله تعالى (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً) إلى قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وجه التمسك به من وجهين (الأول) هو أنه تعالى نهى عن أخذ المهر ، ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق إلا أن توافقنا على أنه خص الطلاق قبل الخلوة ،

ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان (والثانى) أن الله تعالى نهى عن أخذ المهر وعلل بعلة الإفضاء ، وهى الخلوة ، والإفضاء مشتق من الفضاء ، وهو المكان الخالى ، فعلمنا أن الخلوة تقرر المهر .

وجوابنا عن ذلك أن الآية التى تمسكوا بها عامة ، والآية التى تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (وقد فرضتم لهن فريضة) حال من مفعول (طلقتموهن) والتقدير : طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة .

أما قوله تعالى (إلا أن يعفون) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إنما لم تسقط النون من (يعفون) وإن دخلت عليه (أن) الناصبة للأفعال لأن (يعفون) فعل النساء ، فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم ، والنون فى (يعفون) إذا كان الفعل مسندا إلى النساء ضمير جمع المؤنث ، وإذا كان الفعل مسنداً إلى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التى هى ضمير جمع المؤنث ، كما لم تسقط الواو التى هى ضمير جمع المذكر ، والساقط فى (يعفون) إذا كان للرجال الواو التى هى لام الفعل فى (يعفون) لا الواو التى هى ضمير الجمع ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المعنى : إلا أن يعفون المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر ، وتقول المرأة : ما رآنى ولا خدمته ، ولا استمتع بى . فكيف آخذ منه شيئاً .

أما قوله تعالى (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى الآية قولان (الأول) أنه الزوج ، وهو قول على بن أبى طالب عليه السلام ، وسعيد بن المسيب ، وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبى حنيفة .

﴿ والقول الثانى ﴾ أنه الولى ، وهو قول الحسن ، ومجاهد وعلقمة ، وهو قول أصحاب الشافعى .

حجة القول الأول وجوه (الأول) أنه ليس للولى أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الاية على الولى (والثانى) أن الذى بيد الولى هو عقد النكاح ، فاذا عقد حصلت العقدة ، لأن بناء الفعلة يدل على المفعول ، كالأكلة واللقمة ، وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقم ، ثم من المعلوم أن العقدة الحاصلة بعد العقد فى يد الزوج لا فى يد الولى (والثالث) أن قوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) معناه الذى بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره ، كما أن قوله (ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى) أى نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره ، كانت الجنة ثابتة له ، فتكون مأواه (الرابع) ما روى عن جبير بن مطعم ، أنه تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصداق ، وقال : أنا أحق بالعفو ، وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر من الزوج .

حجة من قال : المراد هو الولى وجوه (الأول) أن الصادر من الزوج هو أن يعطيها كل المهر ، وذلك يكون هبة ، والهبة لا تسمى عفواً ، أجاب الأولون عن هذا من وجوه (أحدها) أنه كان الغالب عندهم أن يسوق المهر إليها عند التزوج ، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساق إليها ، فإذا ترك المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) سماه عفوا على طريق المشاكلة (وثالثها) أن العفو قد يراد به التسهيل يقال : فلان وجد المال عفوا صفوا ، وقد بينا وجه هذا القول فى تفسير قوله تعالى (فمن عفى له من أخيه شىء) وعلى هذا عفو الرجل أن يبعث إليها كل الصداق على وجه السهولة .

أجاب القائلون بأن المراد هو الولى عن السؤال الأول بأن صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل إلا على بعض التقديرات والله تعالى ندب إلى العفو مطلقاً وحمل المطلق على المقيد خلاف الأصل ، وأجابوا عن السؤال الثانى أن العفو الصادر عن المرأة هو الإبراء وهذا عفو فى الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا ؟ .

وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على إنسان شيئاً يقال إنه عفا عنه ومعلوم أنه ليس كذلك .

﴿ الحجة الثانية ﴾ للقائلين بأن المراد هو الولى هو أن ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) فلو كان المراد بقوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) هو الزوج ، لقال : أو تعفو على سبيل المخاطبة ، فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة ، علمنا أن المراد منه غير الزواج .

وأجاب الأولون بأن سبب العدول عن الخطاب إلى الغيبة التنبيه على المعنى الذى من أجله يرغب الزوج فى العفو ، والمعنى : إلا أن يعفو أو يعفو الزوج الذى حبسها بأن ملك عقدة نكاحها عن الأزواج ثم لم يكن منها سبب فى الفراق وإنما فارقها الزوج ، فلا جرم كان حقيقاً بأن لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ للقائلين بأنه هو الولى هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح ، وذلك لأن قبل النكاح كان الزوج أجنبياً عن المرأة ، ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه ، فلا يكون له قدرة على إنكاحها البتة وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على إيجاد الموجود بل له لا قدرة على إزالة النكاح ، والله تعالى أثبت العفو لمن فى يده وفى قدرته عقدة النكاح ، فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ثبت أنه ليس المراد هو الزوج ، أما الولى فله قدرة على إنكاحها ، فكان المراد من الآية هو الولى لا الزوج ، ثم إن القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال : المراد هو الزوج .

﴿ أما الحجة الأولى ﴾ فإن الفعل قد يضاف إلى الفاعل تارة عند المباشرة وأخرى عند

السبب يقال بنى الأمير دارا ، وضرب دينارا ، والظاهر أن النساء إنما يرجعن فى مهماتهن وفى معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء والظاهر أن كل مايتعلق بأمر التزوج فان المرأة لاتخوض فيه ، بل تفوضه بالكلية إلى رأى الولى ، وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولى وبسعيه فلهذا السبب أضيف العفو إلى الأولياء .

﴿ وأما الحجة الثانية ﴾ وهى قولهم : الذى بيد الولى عقد النكاح لا عقدة النكاح ، قلنا : العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) سلمنا أن العقدة هى المعقودة لكن تلك المعقودة إنما حصلت وتكونت بواسطة العقد ، وكان عقد النكاح فى يد الولى ابتداء ، فكانت عقدة النكاح فى يد الولى أيضاً بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره

﴿ وأما الحجة الثالثة ﴾ وهى قوله : إن المراد من الآية الذى بيده عقدة النكاح لنفسه فجوابه : أن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لأنه إذا قيل : فلان فى يده الأمر والنهى والرفع والخفض فلا يراد به أن الذى فى يده الأمر نفسه ونهى نفسه بل المراد أن فى يده أمر غيره ونهى غيره فكذا ههنا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ للشافعى أن يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا يجوز النكاح إلا بالولى ، وذلك لأن جمهور المفسرين أجمعوا على أن المراد من قوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) إما الزوج وإما الولى ، وبطل حمله على الزوج لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح ، فوجب حمله على الولى .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (بيده عقدة النكاح) هذا يفيد الحصر لأنه إذا قيل : بيده الأمر والنهى معناه أنه بيده لا بيد غيره ، قال تعالى (لكم دينكم) أى لا لغيركم ، فكذا ههنا بيد الولى عقدة النكاح لا بيد غيره ، وإذا كان كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله أعلم .

قوله تعالى (وأن تعفو أقرب للتقوى) فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا خطاب للرجال والنساء جميعاً إلا أن الغلبة للذكور إذا اجتمعوا مع الأناث ، وسبب التغليب أن الذكورة أصل والتأنيث فرع فى اللفظ وفى المعنى أما فى اللفظ فلأنك تقول : قائم . ثم تريد التأنيث فتقول : قائمة . فاللفظ الدال على المذكر هو الأصل ، والدال على المؤنث فرع عليه ، وأما فى المعنى فلأن الكمال للذكور والنقصان للأناث ، فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث كان جانب التذكير مغلباً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ موضع (أن) رفع بالابتداء ، والتقدير : والعفو أقرب للتقوى ، واللام بمعنى (إلى) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ معنى الآية : عفو بعضكم عن بعض أقرب إلى حصول معنى التقوى وإنما

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ «٢٣٨»

كان الأمر كذلك لوجهين (الأول) أن من سمح بترك حقه فهو محسن ، ومن كان محسنافقد استحق الثواب ، ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله (والثانى) أن هذا الصنع يدعوه إلى ترك الظلم الذى هو التقوى فى الحقيقة ، لأن من سمح بحقه وهو له معرض تقربا إلى ربه كان أبعد من أن يظلم غيره بأخذ ماليس له بحق ، ثم قال تعالى (ولا تنسوا الفضل بينكم) وليس المراد منه النهى عن النسيان لأن ذلك ليس فى الوسع بل المراد منه الترك ، فقال تعالى : ولا تتركوا الفضل والإفضال فيما بينكم ، وذلك لأن الرجل إذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به ، فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتأذيها منه ، وأيضاً إذا كلف الرجل أن يبذل لها مهرا من غير أن انتفع بها البتة صار ذلك سبباً لتأذيه منها ، فندب تعالى كل واحد منهما إلى فعل يزيل ذلك التأذى عن قلب الآخر ، فندب الزوج إلى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر إليها بالكلية ، وندب المرأة إلى ترك المهر بالكلية ، ثم إنه تعالى ختم الآية بما يجرى مجرى التهديد على العادة المعلومة ، فقال (إن الله بما تعملون بصير) .

الحكم السادس عشر

حكم المحافظة على الصلوات والصلاة الوسطى

قوله تعالى ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه ، وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه (أحدها) أن الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى ، وزوال التمرد عن الطبع ، وحصول الانقياد لأوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه ، كما قال (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) (والثانى) أن الصلاة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية وأمر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال (استعينوا بالصبر والصلاة) (والثالث) أن كل ماتقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا ، فأتبع ذلك بذكر الصلاة التى هى مصالح الآخرة ، وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسة ، وهذه الآية التى نحن فى تفسيرها دالة على ذلك ، لأن قوله (حافظوا على الصلوات) يدل على الثلاثة من حيث أن أقل الجمع ثلاثة ، ثم إن قوله تعالى (والصلاة الوسطى) يدل على شىء أزيد من الثلاثة ، وإلا لزم التكرار ،

والأصل عدمه ، ثم ذلك الزائد يمتنع أن يكون أربعة ، وإلا فليس لها وسطى ، فلا بد وأن ينضم إلى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به للمجموع وسط ، وأقل ذلك أن يكون خمسة ، فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق ، واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا بينا أن المراد من الوسطى ما تكون وسطى فى العدد لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة ونبين ذلك بالدليل إن شاء الله تعالى إلا أن هذه الآية وإن دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على أوقاتها ، والآيات الدالة على تفصيل الأوقات أربع :

﴿ الآية الأولى ﴾ قوله (فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) وهذه الآية أبين آيات المواقيت فقوله (فسبحان الله) أى سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون ، أراد به صلاة المغرب والعشاء (وحين تصبحون) أراد صلاة الصبح (وعشيا) أراد به صلاة العصر (وحين تظهرون) صلاة الظهر .

﴿ الآية الثانية ﴾ قوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل) أراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر ، والعصر ، والمغرب ، والعشاء ، ثم قال (وقرآن الفجر) أراد صلاة الصبح .

﴿ الآية الثالثة ﴾ قوله (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار) فمن الناس من قال : هذه الآية تدل على الصلوات الخمس ، لأن الزمان إما أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها ، فالليل والنهار داخلان فى هاتين اللفظتين .

﴿ الآية الرابعة ﴾ قوله تعالى (وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل) فالمراد بطرفى النهار : الصبح ، والعصر ، وقوله (وزلفاً من الليل) المغرب والعشاء ، وكان بعضهم يتمسك به فى وجوب الوتر ، لأن لفظ زلفاً جمع فأقله الثلاثة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن الأمر بالمحافظة على الصلاة أمر بالمحافظة على جميع شرائطها ، أعنى طهارة البدن ، والثوب ، والمكان ، والمحافظة على ستر العورة ، واستقبال القبلة ، والمحافظة على جميع أركان الصلاة ، والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان ، أو من أعمال الجوارح ، وأهم الأمور فى الصلاة ، رعاية النية فانها هى المقصود الأصلى من الصلاة ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة وإلا فلا .

فان قيل : المحافظة لا تكون إلا بين اثنين ، كالمخاصمة ، والمقاتلة ، فكيف المعنى ههنا ؟

(والجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذه المحافظة تكون بين العبد والرب ، كأنه قيل له : احفظ الصلاة ليحفظك الإله الذى أمرك بالصلاة وهذا كقوله (فاذكرونى أذكركم) وفى الحديث « احفظ الله يحفظك » (الثانى) أن تكون المحافظة بين المصلى والصلاة فكانه قيل : احفظ الصلاة

حتى تحفظك الصلاة ، واعلم أن حفظ الصلاة للمصلى على ثلاثة أوجه (الأول) أن الصلاة تحفظه عن المعاصى ، قال تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء (والثانى) أن الصلاة تحفظه من البلايا والمحن ، قال تعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقال تعالى (وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة) ومعناه : إنى معكم بالنصرة والحفظ إن كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) أن الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها ، قال تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) ولأن الصلاة فيها القراءة ، والقرآن يشفع لقارئه ، وهو شافع مشفع وفى الخبر « إنه تجىء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان فيشهدان ويشفعان » وأيضاً فى الخبر « سورة الملك تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه فى الحشر وتقف فى الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه » والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفو فى الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب .

﴿ فالقول الأول ﴾ أن الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ، ولم يبين لنا أنها اى صلاة هى ، وإنما قلنا : إنه لم يبين لأنه لو بين ذلك لكان إما أن يقال : إنه تعالى بينها بطريق قطعى ، أو بطريق ظنى والأول باطل لأنه بيان إما أن يكون بهذه الآية ، أو بطريق آخر قاطع ، أو خبر متواتر ولا يمكن أن يكون البيان حاصلا فى هذه الآية ، لأن عدد الصلوات خمس ، وليس فى الآية ذكر لأولها وآخرها ، وإذا كان كذلك أمكن فى كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال : إنما هى الوسطى ، وإما أن يقال : بيان حصل فى آية أخرى أو فى خبر متواتر ، وذلك مفقود ، وأما بيانه بالطريق الظنى وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز ، لأن الطريق المفيد للظن معتبر فى العمليات ، وهذه المسألة ليست كذلك ، فثبت أن الله تعالى لم يبين أن الصلاة الوسطى ما هى ؟ ثم قالوا : والحكمة فيه أنه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد ، مع أنه تعالى لم يبينها جوز المرء فى كل صلاة يؤديها أنها هى الوسطى فيصير ذلك داعيا إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام ، ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر فى رمضان ، وأخفى ساعة الإجابة فى يوم الجمعة ، وأخفى اسمه الأعظم فى جميع الأسماء ، وأخفى وقت الموت فى الأوقات ليكون المكلف خائفاً من الموت فى كل الأوقات ، فيكون آتيا بالتوبة فى كل الأوقات ، وهذا القول اختاره جمع من العلماء ، قال محمد بن سيرين : إن رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال : حافظ على الصلوات كلها تصبها ، وعن الربيع بن خيثم أنه سأله واحد عنها ، فقال : يا ابن عم الوسطى واحدة منهن لحافظ على الكل تكن محافظاً على الوسطى ثم قال الربيع : لو علمتها بعينها لكنت محافظاً لها ومضيعاً لسائرهن ، قال السائل : لا . قال الربيع : فإن حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى .

(القول الثانى) هى مجموع الصلوات الخمس وذلك لأن هذه الخمسة هى الوسطى من الطاعات وتقريره أن الإيمان بضع وسبعون درجة ، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والصلوات المكتوبات دون الإيمان وفوق إماطة الأذى فهى واسطة بين الطرفين .

(القول الثالث) أنها صلاة الصبح ، وهذا القول من الصحابة قول على عليه السلام ، وعمر وابن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وأبى أمامة الباهلى ، ومن التابعين قول طاوس ، وعطاء ، وعكرمة ومجاهد ، وهو مذهب الشافعى رحمه الله والذى يدل على صحة هذا القول وجوه (الأول) أن هذه الصلاة تصلى فى الغلس فأولها يقع فى الظلام فأشبهت صلاة الليل ، وآخرها يقع فى الضوء فأشبهت صلاة النهار (الثانى) أن هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح ، وقبل طلوع الشمس ، وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ، ولا يكون الضوء أيضاً تاما ، فكأنه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) أنه حصل فى النهار التام صلاتان : الظهر والعصر ، وفى الليل صلاتان : المغرب والعشاء ، وصلاة الصبح كالمتوسط بين صلاتى الليل والنهار .

فان قيل : فهذه المعانى حاصلة فى صلاة المغرب قلنا : إنا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى (الرابع) أن الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق، وفى السفر عند الشافعى ، وكذا المغرب والعشاء ، وأما صلاة الفجر فهى منفردة فى وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتا واحداً ووقت المغرب والعشاء وقتا واحداً ، ووقت الفجر متوسطاً بينهما ، قال القفال رحمه الله : وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع إلى أن الناس يقولون : فلان وسط ، إذا لم يمل إلى أحد الخصمين ، فكان منفرداً بنفسه عنهما ، والله أعلم (الخامس) قوله تعالى (إن قرآن الفجر كان مشهوداً) وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر ، وإنما جعلها مشهوداً لأنها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار .

إذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين (أحدهما) أن الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكر ، فدل هذا على مزيد فضلها ، ثم إنه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التأكيد ، فيغلب على الظن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل بتلك الآية ، وجب أن تكون هى المراد بالتأكيد المذكور فى هذه الآية (والثانى) أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار ، فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار فى وقت واحد إلا صلاة الفجر ، فثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرف الليل والنهار من هذا الوجه ، فكانت كالشىء المتوسط (السادس) أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى (وقوموا لله قانتين) قرن هذه الصلاة بذكر القنوت ، وليس فى الشرع صلاة ثبت بالأخبار الصحاح القنوت فيها إلا الصبح ، فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هى صلاة الصبح (السابع) لا شك أنه تعالى إنما أفردها بالذكر لأجل التأكيد ، ولا شك أن صلاة الصبح أحوج

الصلوات إلى التأكيد ، إذ ليس فى الصلاة أشق منها ، لأنها تجب على الناس فى ألذ أوقات النوم ، حتى إن العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذتها ، ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب فى ذلك الوقت ، والعدول إلى استعمال الماء البارد ، والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس ، فيجب أن تكون هى المراد بالصلاة الوسطى إذ هى أشد الصلوت حاجة إلى التأكيد (الثامن) أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح ، إنما قلنا : إنها أفضل الصلوات لوجوه (أحدها) قوله تعالى (الصابرين والصادقين) إلى قوله تعالى (والمستغفرين بالأسحار) فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ، ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض ، لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى « لن يتقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم » وذلك يقتضى أن أفضل الطاعات بعد الإيمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ما روى فيها أن التكبيرة الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها (وثالثها) أنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين : مرة قبل طلوع الفجر ، ومرة أخرى بعده وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء (ورابعها) أن الله تعالى سماها بأسماء ، فقال فى بنى إسرائيل (وقرآن الفجر) وقال فى النور (من قبل صلاة الفجر) وقال فى الروم (وحين تصبحون) وقال عمر بن الخطاب : المراد من قوله (وإدبار النجوم) صلاة الفجر (وخامسها) أنه تعالى أقسم به فقال (والفجر وليال عشر) ولا يعارض هذا بقوله تعالى (والعصر إن الإنسان لفى خسر) فانا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكن فى صلاة الفجر تأكيد ، وهو قوله (أقم الصلاة طرفى النهار) وقد بينا أن هذا التأكيد لم يوجد فى العصر (وسادسها) أن التثويب فى أذان الصبح معتبر ، وهو أن يقول بعد الفراغ من الحيعلتين : الصلاة خير من النوم مرتين ، ومثل هذا التأكيد غير حاصل فى سائر الصلوات (وسابعها) أن الإنسان إذا قام من منامه فكأنه كان معدوما ، ثم صار موجوداً ، أو كان ميتا ، ثم صار حيا ، بل كأن الخلق كانوا فى الليل كلهم أمواتا ، فصاروا أحياء ، فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل ، وظلمة النوم والغفلة ، وظلمة العجز والحيرة ، وأبدل الكل بالإحسان ، فملأ العالم من النور ، والأبدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة ، فلا شك أن هذا الوقت أليق الأوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية ، وإظهار الخضوع والذلة والمسكنة ، فثبت بمجموع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، فكان حمل الوسطى عليها أولى (التاسع) ما روى عن على بن أبى طالب عليه السلام أنه سئل عن الصلاة الوسطى ، فقال : كنا نرى أنها الفجر ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه صلى صلاة الصبح ثم قال : هذه

هى الصلاة الوسطى (العاشر) أن سنن الصبح آكد من سائر السنن ففرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فصرف التأكيد إليها أولى ، فهذا جملة ما يستدل به على أن الصلاة الوسطى هى صلاة الصبح .

﴿ القول الرابع ﴾ قول من قال : إنها صلاة الظهر ، ويروى هذا القول عن عمر وزيد وأبى سعيد الخدرى وأسامة بن زيد رضى الله عنهم ، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه ، واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن الظهر كان شاقاً عليهم لوقوعه فى وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة إليه أولى ، وعن زيد بن ثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهاجرة ، وكانت أثقل الصلوات على أصحابه ، وربما لم يكن وراءه إلا الصف والصفان ، فقال عليه الصلاة والسلام « لقد هممت أن أحرق على قوم لا يشهدون الصلاة بيوتهم » فنزلت هذه الآية (والثانى) صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس فى المكتوبات صلاة تقع فى وسط الليل أو النهار غيرها (والثالث) أنها بين صلاتين نهاريتين : الفجر والعصر (الرابع) أنها صلاة بين البردين : برد الغداة وبرد العشى (الخامس) قال أبو العالية : صليت مع أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الظهر ، فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى ، فقالوا التى صليتها (السادس) روى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تقرأ « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر » وجه الاستدلال أنها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى ، والمعطوف عليه قبل المعطوف ، والتى قبل العصر هى الظهر (السابع) روى أن قوماً كانوا عند زيد بن ثابت ، فأرسلوا إلى أسامة بن زيد وسألوه عن الصلاة الوسطى ، فقال : هى صلاة الظهر كانت تقام فى الهاجرة (الثامن) روى فى الأحاديث الصحيحة أن أول إمامة جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم كانت فى صلاة الظهر ، فدل هذا على أنها أشرف الصلوات ، فكان صرف التأكيد إليها أولى (التاسع) أن صلاة الجمعة هى أشرف الصلوات ، وهى صلاة الظهر ، فصرف المبالغة إليها أولى .

﴿ القول الخامس ﴾ قول من قال : إنها صلاة العصر ، وهو من الصحابة مروى عن على عليه السلام وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبى هريرة ، ومن الفقهاء : النخعى ، وقتادة ، والضحاك ، وهو مروى عن أبى حنيفة ، واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ماروى عن على عليه السلام أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق « شغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً » وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم وسائر الأئمة ، وهو عظيم الوقع فى المسألة ، وفى صحيح مسلم « شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر » ومن الفقهاء من أجاب عنه فقال : العصر وسط ، ولكن ليس هى المذكورة فى القرآن ، فهنا صلاتان وسطيان الصبح والعصر ، وأحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة ، كما أن الحرم حرمان : حرم مكة بالقرآن ، وحرم المدينة بالسنة ، وهذا الجواب متكلف

جداً (الثانى) قالوا روى فى صلاة العصر من التأكيد ما لم يرو فى غيرها قال عليه الصلاة والسلام « من فاته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله » وأيضاً أقسم الله تعالى بها فقال (والعصر إن الإنسان لفى خسر) فدل على أنها أحب الساعات إلى الله تعالى (الثالث) أن العصر بالتأكيد أولى من حيث إن المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر ، والسبب فيه أمران (أحدهما) أن وقت صلاة العصر أخفى الأوقات ، لأن دخول صلاة الفجر بطلوع الفجر المستطير ضوؤه ، ودخول الظهر بظهور الزوال ، ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق ، أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها إلا بنظر دقيق وتأمل عظيم فى حال الظل ، فلما كانت معرفته أشق لا جرم كانت الفضيلة فيها أكثر (الثانى) أن أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات ، فكان الإقبال على الصلاة أشق ، فكان صرف التأكيد إلى هذه الصلاة أولى .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ فى أن الوسطى هى العصر أشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (أحدها) أنها متوسطة بين صلاة هى شفع ، وبين صلاة هى وتر ، أما الشفع فالظهر ، وأما الوتر فالمغرب ، إلا أن العشاء أيضاً كذلك ، لأن قبلها المغرب وهى وتر ، وبعدها الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهى الظهر ، وليلية وهى المغرب (وثالثها) أن العصر بين صلاتين بالليل ، وصلاتين بالنهار .

﴿ والقول السادس ﴾ أنها صلاة المغرب ، وهو قول أبى عبيده السلمانى ، وقبيصة بن ذؤيب ، والحجة فيه من وجهين (الأول) أنها بين بياض النهار وسواد الليل ، وهذا المعنى وإن كان حاصلا فى الصبح إلا أن المغرب يرجح بوجه آخر ، وهو أنه أزيد من الركعتين كما فى الصبح ، وأقل من الأربع كما فى الظهر والعصر والعشاء ، فهى وسط فى الطول والقصر .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن صلاة الظهر تسمى بالصلاة الأولى ، ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بامامة فيها ، وإذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هى المغرب لا محالة .

﴿ القول السابع ﴾ أنها صلاة العشاء ، قالوا لأنها متوسطة بين صلاتين لا يقصران ، المغرب والصبح ، وعن عثمان بن عفان رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من صلى العشاء الآخرة فى جماعة كان كقيام نصف ليلة » فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم فى هذه المسألة ، وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعى تطويلا عظيما ، والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ احتج الشافعى بهذه الآية على أن الوتر ليس بواجب ، قال : الوتر لو كان واجباً لكانت الصلوات الواجبة ستة ، ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى ، والآية دلت على حصول الوسطى لها .

فان قيل : الاستدلال إنما يتم إذا كان المراد هو الوسطى فى العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أى عدولا وقال تعالى (قال أوسطهم) أى أعدلهم ، وقد أحكمنا هذا الإشتقاق فى تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى فى المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الإثنين وبين الاربع ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى فى الصفة وهى صلاة الصبح فانها تقع فى وقت ليس بغاية فى الظلمة ولا غاية فى الضوء .

(الجواب) أن الخلق الفاضل إنما يسمى وسطاً لا من حيث إنه خلق فاضل ، بل من حيث إنه يكون متوسطاً بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط ، مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهى متوسطة بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الأمر إلى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطاً بحسب العدد ومجاز فى الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث إن من شأنه أن يكون متوسطاً بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز .

أما قوله : نحمله على ما يكون وسطاً فى الزمان وهو الظهر .

فجوابه : أن الظهر ليست بوسط فى الحقيقة ، لأنها تؤدى بعد الزوال ، وهنا قد زال الوسط .

وأما قوله : نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطاً بين وقت الظلمة وبين وقت النور ، أو على المغرب لكون عددها متوسطاً بين الإثنين والاربعة .

فجوابه : أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضاً محتمل ، فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال فى هذه المسألة بهذه الآية بحسب الإمكان والله أعلم .

أما قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ففيه وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر ، واحتج عليه بوجهين (الأول) أن قوله (حافظوا على الصلوات) أمر بما فى الصلاة من الفعل ، فوجب أن يحمل القنوت على كل ما فى الصلاة من الذكر ، فمعنى الآية : وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين إليه (والثانى) أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء ، بدليل قوله تعالى (أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائما) وهو المعنى بالقنوت فى صلاة الصبح والوتر ، وهو المفهوم من قولهم : قنت على فلان لأن المراد به الدعاء عليه .

﴿ والقول الثانى ﴾ (قانتين) أى مطيعين ، وهو قول ابن عباس والحسن والشعبى وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل ، الدليل عليه وجهان (الأول) ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « كل قنوت فى القرآن فهو الطاعة » (الثانى) قوله تعالى فى أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم (ومن يقنت منكن لله ورسوله) وقال فى كل النساء (فالصالحات قانتات)

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ «٢٣٩»

فالقنوت عبارة عن إكمال الطاعة وإتمامها ، والاحتراز عن إيقاع الخلل في أركانها وسننها وآدابها ، وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما يجزىء . وذهب إلى أنه لا حاجة لله إلى صلاة العباد ، ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلى رأساً ، لأنه يقال : كما لا يحتاج إلى الكثير من عبادتنا ، فكذلك لا يحتاج إلى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسل والسلف الصالح فأطالوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال .

﴿ القول الثالث ﴾ (قانتين) ساكتين ، وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم : كنا نتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ، ويسألهم : كم صليتم ؟ كفعل أهل الكتاب ، فنزل الله تعالى (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام .

﴿ القول الرابع ﴾ وهو قول مجاهد : القنوت عبارة عن الخشوع ، وخفض الجناح وسكون الأطراف وترك الالتفات من هيبة الله تعالى وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى ، ولا يعبث بشيء من جسده ، ولا يحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف

﴿ القول الخامس ﴾ (القنوت) هو القيام ، واحتجوا عليه بحديث جابر قال : سئل النبي صلى الله عليه وسلم « أي الصلاة أفضل ؟ قال طول القنوت » يريد طول القيام ، وهذا القول عندي ضعيف ، وإلا صار تقدير الآية : وقوموا لله قائمين اللهم إلا أن يقال : وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسراً بالإدامة لا بالقيام .

﴿ القول السادس ﴾ وهو اختيار علي بن عيسى : أن القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة صار مختصاً بالمداومة على طاعة الله تعالى ، والمواظبة على خدمة الله تعالى ، وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ، ويحتمل أن يكون المراد : وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستحبابه والله تعالى أعلم .

قوله تعالى ﴿ فإن خفتم فرجالا أو ركباناً فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها بأركانها وشروطها ، بين من بعد أن هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب إلا مع الأمن دون الخوف ، فقال (فإن خفتم فرجالا

أو ركباناً) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) يروى (فرجالا) بضم الراء و (رجالا) بالتشديد و (رجلا) .

(المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله معنى الآية : فان خفتم عدواً فحذف المفعول لإحاطة العلم به ، قال صاحب الكشاف : فان كان بكم خوف من عدو أو غيره ، وهـذا القول أصح لأن هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف ، سواء كان الخوف من العدو أو من غيره ، وفيه قول ثالث وهو أن المعنى : فان خفتم فوات الوقت إن أخرتم الصلاة إلى أن تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا أو ركباناً ، وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لأجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود .

(المسألة الثالثة) في الرجال قولان (أحدهما) رجالا جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشياً كان أو واقفاً ويقال في جمع راجل : رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال .

(والقول الثاني) ما ذكره القفال ، وهو أنه يجوز أن يكون جمع الجمع ، لأن راجلا يجمع على راجل ، ثم يجمع رجل على رجال ، والركبان جمع راكب ، مثل فرسان وفارس ، قال القفال : ويقال إنه إنما يقال راكب لمن كان على جمل ، فأما من كان على فرس فانما يقال له فارس ، والله أعلم .

(المسألة الرابعة) رجالا نصب على الحال ، والعامل فيه محذوف ، والتقدير : فصلوا رجالا أو ركباناً .

(المسألة الخامسة) صلاة الخوف قسمان (أحدهما) أن تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثاني) في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين .

إذا عرفت هـذا فنقول : إذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لأحد ، فمذهب الشافعي رحمه الله أنهم يصلون ركباناً على دوابهم ومشاة على أقدامهم إلى القبلة وإلى غير القبلة يومئون بالركوع والسجود ، ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لأنه لا ضرورة إليها وقال أبو حنيفة : لا يصلي الماشي بل يؤخر ، واحتج الشافعي رحمه الله بهـذه الآية من وجهين (الأول) قال ابن عمر (فرجالا أو ركباناً) يعني مستقبلي القبلة أوغير مستقبليها قال نافع : لا أرى ابن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(الوجه الثاني) وهو أن الخوف الذي تجوز معه الصلاة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال ، فصار قوله (فرجالا أو ركباناً) يدل على الترخص

فى ترك التوجه ، وأيضاً يدل على الترخص فى ترك الركوع والسجود إلى الإيماء لأن مع الخوف الشديد من العدو لا يأمن الرجل على نفسه إن وقف فى مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود ، فصح بما ذكرنا دلالة رجالا أو ركباناً على جواز ترك الاستقبال ، وعلى جواز الاكتفاء بالإيماء فى الركوع والسجود .

إذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط ، فنقول : لا شك أن الصلاة إنما تتم بمجموع أمور ثلاثة (أحدها) فعل القلب وهو النية ، وذلك لا يسقط لأنه لا يتبدل حال الخوف بسبب ذلك (والثانى) فعل اللسان وهى القراءة ، وهى لا تسقط عند الخوف ، ولا يجوز له أيضاً أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبى ، أو يأتى بصيحات لا ضرورة إليها (والثالث) أعمال الجوارح فنقول : أما القيام والقعود فساقطان عنه لامحالة وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه ، وأما الركوع والسجود فالإيماء قائم مقامهما ، فيجب أن يجعل الإيماء النائب عن السجود أخفض من الإيماء النائب عن الركوع ، لأن هذا القدر ممكن ، وأما ترك الطهارة فغير جائز لأجل الخوف ، فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب ، إنما الخلاف فى أنه إذا وجد الماء وامتنع عليه التوضى به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذى يتمكن منه حال ركوبه ، والأصح أنه يجوز ، لأنه إذا كان خوف العطش يرخص التيمم ، فالخوف على النفس أولى أن يرخص فى ذلك ، فهذا تفصيل قول الشافعى رحمه الله وبالجملة فاعتماده فى هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام « إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم » واحتج أبو حنيفة بأنه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضاً .

(والجواب) أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اختلفوا فى الخوف الذى يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط أن نقول : الخوف إما أن يكون فى القتال ، أو فى غير القتال ، أما الخوف فى القتال فاما أن يكون فى قتال واجب ، أو مباح ، أو محظور ، أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الأصل فى صلاة الخوف ، وفيه نزلت الآية ، ويلتحق به قتال أهل البغى ، قال تعالى (فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله) وأما القتال المباح فقد قال القاضى أبو المحاسن الطبرى فى كتاب شرح المختصر : أن دفع الإنسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما إذا قصد الكافر نفسه ، فانه يجب الدفع لئلا يكون إخلالا بحق الإسلام .

إذا عرفت هذا فنقول : أما القتال فى الدفع عن النفس وفى الدفع عن كل حيوان محترم ، فانه يجوز فيه صلاة الخوف ، أما قصد أخذ ماله ، أو إتلاف حاله ، فهل له أن يصلى صلاة شدة

الخوف ، فيه قولان : الأصح أن يجوز ، واحتج الشافعي بقوله عليه السلام « من قتل دون ماله فهو شهيد » فدل هذا على أن الدفع عن المال كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لأن حرمة الزوج أعظم ، أما القتال المحظور فانه لاتجوز فيه صلاة الخوف ، لأن هذا رخصة والرخصة إعانة والعاصي لا يستحق الإعانة ، أما الخوف الحاصل لافي القتال ، كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين إذا كان معسراً خائفاً من الحبس ، عاجزاً عن بينة الإعسار ، فلهم أن يصلوا هذه الصلاة ، لأن قوله تعالى (فإن خفتم) مطلق يتناول الكل .

فان قيل : قوله (فرجالا أو ركباناً) يدل على أن المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة .

قلنا . هب أنه كذلك إلا أنه لما ثبت هناك دفعاً للضرر ، وهذا المعنى قائم ههنا ، فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : فرض الله على لسان نبيكم الصلاة فى الحضر أربعاً ، وفى السفر ركعتين ، وفى الخوف ركعة ، والجمهور على أن الواجب فى الحضر أربع ، وفى السفر ركعتان سواء كان فى الخوف أو لم يكن ، وأن قول ابن عباس متروك .

أما قوله تعالى (فاذا أمنتم) فالمعنى بزوال الخوف الذى هو سبب الرخصة (فاذكروا الله كما علمكم) وفيه قولان (الأول) فاذكروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) وكما بينه بشروطه وأركانه ، لأن سبب الرخصة إذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل ، والصلاة قد تسمى ذكراً لقوله تعالى (فاسعوا إلى ذكر الله) .

﴿ والقول الثانى ﴾ (فاذكروا الله) أى فاشكروه لأجل إنعامه عليكم بالأمن ، طعن القاضى فى هذا القول وقال : إن هذا الذكر لما كان معلقاً بشرط مخصوص ، وهو حصول الأمن بعد الخوف لم يكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والأمن جميعاً على حد واحد ، ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر ، كما يلزم مع الأمن ، لأن فى كلا الحالين نعمة الله تعالى متصلة ، والخوف ههنا من جهة الكفار لامن جهته تعالى ، فالواجب حمل قوله تعالى (فاذكروا الله) على ذكر يختص بهذه الحالة .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه دخل تحت قوله (فاذكروا الله) الصلاة والشكر جميعاً ، لأن الأمن بسبب الشكر مجدد يلزم فعله مع فعل الصلاة فى أوقاتها .

أما قوله تعالى (كما علمكم) فبيان إنعامه علينا بالتعليم والتعريف ، وأن ذلك من نعمه تعالى ، ولولا هدايته لم نصل إلى ذلك ، ثم إن أصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل ، وفعل الألطاف ، وقوله تعالى (ما لم تكونوا تعلمون) إشارة إلى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة .

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٤٠»

الحكم السابع عشر

الوفاة

قوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم ﴾ .

فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ونافع والكسائى وأبو بكر عن عاصم (وصية) بالرفع ، والباقون بالنصب ، أما الرفع ففيه أقوال (الأول) أن قوله (وصية) مبتدأ وقوله (لأزواجهم) خبر ، وحسن الإبتداء بالنكرة ، لأنها متخصصة بسبب تخصيص الموضع ، كما حسن قوله : سلام عليكم . وخير بين يديك (والثانى) أن يكون قوله (وصية لأزواجهم) مبتدأ ، ويضمر له خبر ، والتقدير فعليهم وصية لأزواجهم ، ونظيره قوله (فنصف ما فرضتم ، فدية مسلمة ، فصيام ثلاثة أيام) (والثالث) تقدير الآية : الأمر وصية ، أو المفروض ، أو الحكم وصية ، وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ (والرابع) تقدير الآية : كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره : ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الآية : ووصية الذين يتوفون منكم وصية إلى الحول ، وكل هذه الوجوه جائزة حسنة ، وأما قراءة النصب ففيها وجوه (الأول) تقدير الآية فليوصوا وصية (والثانى) تقديرها : توصون وصية ، كقولك : إنما أنت سير البريد أى تسير سير البريد (الثالث) تقديرها : ألزم الذين يتوفون وصية .

أما قوله تعالى (متاعا) ففيه وجوه (الأول) أن يكون على معنى : متعوهن متاعا ، فيكون التقدير : فليوصوا لهن وصية ، وليمتعوهن متاعا (الثانى) أن يكون التقدير : جعل الله لهن ذلك متاعا لأن ماقبل الكلام يدل على هذا (الثالث) أنه نصب على الحال .

أما قوله (غير إخراج) ففيه قولان (الأول) أنه نصب بوقوعه موقع الحال كأنه قال : متعوهن مقيمات غير مخرجات (والثانى) انتصب بنزع الخافض ، أراد من غير إخراج .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى هذه الآية ثلاثة أقوال (الأول) وهو اختيار جمهور المفسرين ، أنها منسوخة ، قالوا : كان الحكم فى ابتداء الإسلام أنه إذامات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء إلا النفقة والسكنى سنة ، وكان الحول عزيمة عليها فى الصبر عن التزوج ، ولكنها كانت مخيرة فى أن تعتد إن شاءت فى بيت الزوج ، وإن شاءت خرجت قبل الحول ، لكنها متى خرجت سقطت نفقتها ، هذا جملة مافى هذه الآية ، لأنا إن قرأنا (وصية) بالرفع ،كان المعنى : فعليهم وصية ، وإن قرأناها بالنصب ،كان المعنى : فليوصوا وصية ، وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة ، ثم إن هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين (أحدهما) المتاع والنفقة إلى الحول (والثانى) السكنى إلى الحول ، ثم أنزل تعالى أنهن إن خرجن فلا جناح عليكم فى ذلك ، فثبت أن هـــذه الآية توجب أمرين (أحدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثانى) وجوب الاعتداد سنة ، لأن وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر فى هذه السنة ، ثم إن الله تعالى نسخ هذين الحكمين ، أما الوصية بالنفقة والسكنى فلأن القرآن دل على ثبوت الميراث لها ، والسنة دلت على أنه لا وصية لوارث ، فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى فى الحول ، وأما وجوب العدة فى الحول فهو منسوخ بقوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فهذا القول هو الذى اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين .

﴿ القول الثانى ﴾ وهو قول مجاهد : أن الله تعالى أنزل فى عدة المتوفى عنها زوجها آيتين (أحدهما) ماتقدم وهو قوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) والأخرى : هذه الآية ، فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين . فنقول : إنها إن لم تختر السكنى فى دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها ،كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على مافى تلك الآية المتقدمة ، وأما إن اختارت السكنى فى دار زوجها ، والأخذ من ماله وتركته ، فعدتها هى الحول ، وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى ، حتى يكون كل واحد منهما معمولا به .

﴿ القول الثالث ﴾ وهو قول أبى مسلم الأصفهانى : أن معنى الآية : من يتوفى منكم ويذرون أزواجا ، وقد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد أن يقمن المدة التى ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن فى أنفسهن من معروف أى نكاح صحيح ، لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال : والسبب أنهم كانوا فى زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا ، وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول ، فبين الله تعالى فى هذه الآية أن ذلك غير واجب ، وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل ، واحتج على قوله بوجوه (أحدها) أن النسخ خلاف الأصل فوجب المصير إلى عدمه بقدر الإمكان (الثانى) أن يكون الناسخ متأخرا

عن المنسوخ فى النزول ، وإذا كان متأخراً عنه فى النزول كان الأحسن أن يكون متأخراً عنه فى التلاوة أيضاً ، لأن هذا الترتيب أحسن ، فاما تقدم الناسخ على المنسوخ فى التلاوة ، فهو وإن كان جائزاً فى الجملة ، إلا أنه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الإمكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك التلاوة ،كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك .

(الوجه الثالث) وهو أنه ثبت فى علم أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص ،كان التخصيص أولى ، وهمنا إن خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ماهو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير إلى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل ، وأما على قول أبى مسلم فالكلام أظهر ، لأنكم تقولون تقدير الآية : فعليهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : فليوصوا وصية ، فأنتم تضيفون هذا الحكم إلى الله تعالى ، وأبو مسلم يقول : بل تقدير الآية : والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : وقد أوصوا وصية لأزواجهم ، فهو يضيف هذا الكلام إلى الزوج ، وإذا كان لابد من الإضمار فليس إضماركم أولى من إضماره ، ثم على تقدير أن يكون الإضمار ماذكرتم يلزم تطرق النسخ إلى الآية ، وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن إضمار أبى مسلم أولى من إضماركم ، وأن التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل ، مع ما فى القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذى يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ، وهذا كلام واضح .

وإذا عرفت هذا فنقول : هذه الآية من أولها إلى آخرها تكون جملة واحدة شرطية ، فالشرط هو قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج) فهذا كله شرط ، والجزاء هو قوله (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف) فهذا تقرير قول أبى مسلم ، وهو فى غاية الصحة .

(المسألة الثالثة) المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة ، حاملا كانت أو حائلا ، وروى عن على عليه السلام وابن عمر رضى الله عنهما ، أن لها النفقة إذا كانت حاملا ، وعن جابر وابن عباس رضى الله عنهم أنهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث ، وهل تستحق السكنى فيه قولان (أحدهما) لا تستحق السكنى وهو قول على عليه السلام وابن عباس وعائشة ، ومذهب أبى حنيفة واختيار المزنى (والثانى) تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضى الله عنهم وبه قال مالك والثورى وأحمد ، وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك أخت أبى سعيد الخدرى قتل زوجها قالت : فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنى أرجع إلى أهلى فان زوجى ما تركنى فى منزل يملكه فقال عليه السلام : نعم فانصرفت حين إذا كنت فى المسجد أو فى الحجرة دعانى فقال : امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله ، واختلفوا فى تنزيل هذا الحديث ، قيل لم يوجب فى الابتداء ، ثم أوجب فصار الأول منسوخا ، وقيل : أمرها بالمكث فى بيتها أمراً على سبيل

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «٢٤١» كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «٢٤٢»

الاستحباب لا على سبيل الوجوب ، واحتج المزنى رحمه الله على أنه لا سكنى لها ، فقال : أجمعنا على أنه لا نفقة لها ، لأن الملك انقطع بالموت ، فكذلك السكنى ، بدليل أنهم أجمعوا على أن من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم ، لأن ماله صار ميراثاً للورثة ، فكذا ههنا .

أجاب الأصحاب فقالوا : لا يمكن قياس السكنى على النفقة لأن المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزنى ولأن النفقة وجبت فى مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا ، وأما السكنى فوجبت لتحصين النساء وهو موجود ههنا فافترقا .

إذا عرفت هذا فنقول : القائلون بأن هذه الآية منسوخة لابد وأن يختلف قولهم بسبب هذه المسألة ، وذلك لأن هذه الآية توجب النفقة والسكنى ، أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا ، وأما وجوب السكنى فهل صار منسوخا أم لا ؟ والكلام فيه ما ذكرناه .

﴿المسألة الرابعة﴾ القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أوردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا : الله تعالى ذكر الوفاة ، ثم أمر بالوصية ، فكيف يوصى المتوفى ؟ وأجابوا عنه بأن المعنى : والذين يقاربون الوفاة ينبغى أن يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الإشراف عليها وجواب آخر وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه ، كأنه قيل : وصية من الله لأزواجهم ، كقوله (يوصيكم الله فى أولادكم) وإنما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع .

أما قوله تعالى (فلا جناح عليكم) فالمعنى : لا جناح عليكم يا أولياء الميت فيما فعلن فى أنفسهن من التزين ، ومن الإقدام على النكاح ، وفى رفع الجناح وجهان (أحدهما) لا جناح فى قطع النفقة عنهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول (والثانى) لا جناح عليكم فى ترك منعهن من الخروج ، لأن مقامها حولا فى بيت زوجها ليس بواجب عليها .

الحكم الثامن عشر

فى المطلقات

قوله تعالى ﴿ وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون ﴾ .

أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ «٢٤٣»

يروى أن هذه الآية إنما نزلت ، لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى (ومتعوهن) إلى قوله (حقاً على المحسنين) قال رجل من المسلمين : إن أردت فعلت ، وإن لم أرد لم أفعل ، فقال تعالى (والمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين) يعني على كل من كان متقياً عن الكفر ، واعلم أن المراد من المتاع ههنا فيه قولان (أحدهما) أنه هو المتعة ، فظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات ، فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية وأوجب المتعة لجميع المطلقات ، وهو قول سعيد بن جبير وأبي العالية والزهري قال الشافعي رحمه الله تعالى : لكل مطلقة إلا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد في حقها المسيس ، وهذه المسألة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) .

فان قيل : لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع أن ذكرها قد تقدم في قوله (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) .

قلنا : هناك ذكر حكما خاصا ، وههنا ذكر حكما عاما .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المراد بهذه المتعة النفقة ، والنفقة قد تسمى متاعا وإذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى ، وههنا آخر الآيات الدالة على الأحكام والله أعلم .

القصة الأولى

من قصص بني إسرائيل

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون ﴾ .

اعلم أن عادته تعالى في القرآن أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص ليفيد الإعتبار للسامع ، ويحمله ذلك الإعتبار على ترك التمرد والعناد ، ومزيد الخضوع والانقياد فقال (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) أما قوله (ألم تر) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب ، وذلك راجع إلى العلم ، كقوله (وأرنا مناسكنا) معناه : علمنا ، وقال (فاحكم بين الناس بما أراك الله) أى علمك ، ثم إن هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به ، وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء : ألم تر إلى ما جرى على فلان ، فيكون هذا ابتداء تعريف ، فعلى هذا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية . ويجوز أن نقول : كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ، ثم إن الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم .

(المسألة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد هو وأمته ، إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه ، كقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) .

(المسألة الثالثة) دخول لفظة (إلى) في قوله تعالى (ألم تر إلى الذين) يحتمل أن يكون لأجل أن (إلى) عندهم حرف للانتهاء كقولك : من فلان إلى فلان ، فمن علم بتعليم معلم ، فكأن ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنهاه إليه ، فحسن من هذا الوجه دخول حرف (إلى) فيه ، ونظيره قوله تعالى (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل) .

أما قوله (إلى الذين خرجوا من ديارهم) ففيه روايات (أحدها) قال السدي : كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها ، والذين بقوا مات أكثرهم ، وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ، ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين ، فقال من بقي من المرضى : هؤلاء أحرص منا ، لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الأمراض والآفات ، ولئن وقع الطاعون ثانيا خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفاً ، فلما خرجوا من ذلك الوادي ، ناداهم ملك من أسفل الوادي وآخر من أعلاه : أن موتوا ، فهلكوا وبليت أجسامهم ، فمر بهم نبي يقال له حزقيل ، فلما رآهم وقف عليهم وتفكر فيهم فأوحى الله تعالى إليه أتريد أن أريك كيف أحييهم ؟ فقال نعم فقيل له : ناد أيتها العظام إن الله يأمرك أن تجتمعي ، فجعلت العظام يطير بعضها إلى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله إليه : ناد يا أيتها العظام إن الله يأمرك أن تكتسي لحماً ودما ، فصارت لحماً ودما ، ثم قيل : ناد إن الله يأمرك أن تقومي فقامت ، فلما صاروا أحياء قاموا ، وكانوا يقولون « سبحانك ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت » ثم رجعوا إلى قريتهم بعد حياتهم ، وكانت أمارات أنهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا إلى أن ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم .

(الرواية الثانية) قال ابن عباس رضي الله عنهما : إن ملكا من ملوك بني إسرائيل أمر عسكره بالقتال ، فخافوا القتال وقالوا لملكهم : إن الأرض التي نذهب إليها فيها الوباء ، فنحن لا نذهب إليها حتى يزول ذلك الوباء ، فأماتهم الله تعالى بأسرهم ، وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا ، وبلغ بني

إسرائيل موتهم ، فخرجوا ادفنهم ، فعجزوا من كثرتهم ، فحظروا عليهم حظائر ، فأحياهم الله بعد الثمانية ، وبقى فيهم شىء من ذلك النتن وبقى ذلك فى أولادهم إلى هذا اليوم ، واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية (وقاتلوا فى سبيل الله) .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ أن حزقيل النبى عليه السلام ندب قومه إلى الجهاد فكرهوا وجبنوا ، فأرسل الله عليهم الموت ، فلما كثر فيهم خرجوا من ديارهم فرارا من الموت ، فلما رأى حزقيل ذلك قال : اللهم إله يعقوب وإله موسى ترى معصية عبادك فأرهم آية فى أنفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وأنهم لا يخرجون عن قبضتك ، فأرسل الله عليهم الموت ، ثم إنه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم ، فدعا مرة أخرى فأحياهم الله تعالى

أما قوله تعالى (وهم ألوف) ففيه قولان (الأول) أن المراد منه بيان العدد ، واختلفوا فى مبلغ عددهم ، قال الواحدى رحمه الله : ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ، ولا فوق سبعين ألفاً ، والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف لأن الألوف جمع الكثرة ، ولا يقال فى عشرة فما دونها ألوف .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن الألوف جمع آلاف كقعود وقاعد ، وجلوس وجالس ، والمعنى أنهم كانوا مؤتلفى القلوب ، قال القاضى : الوجه الأول أولى ، لأن ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم ، لأن موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه يفيد اعتباراً عظيما ، فأما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة ، كوروده وبينهم اختلاف فى أن وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف .

ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم آلفا لحياته ، محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله إلى ما قال تعالى فى صفتهم (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) ثم إنهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها ، أماتهم الله تعالى وأهلكهم ، ليعلم أن حرص الإنسان على الحياة لا يعصمه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس فى غاية البعد .

أما قوله (حذر الموت) فهو منصوب لأنه مفعول له ، أى لحذر الموت ، ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت ، فلما خص هذا الموضع بالذكر ، علم أن سبب الموت كان فى تلك الواقعة أكثر ، إما لأجل غلبة الطاعون أو لأجل الأمر بالمقاتلة .

أما قوله تعالى (فقال لهم الله موتوا) ففى تفسير (قال الله) وجهان (الأول) أنه جار مجرى قوله (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقد تقدم أنه ليس المراد منه إثبات قول ، بل المراد أنه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ، ومثل هذا عرف مشهور فى اللغة ، ويدل عليه قوله (ثم أحياهم) فإذا صح الإحياء بالقول ، فكذا القول فى الإماتة .

﴿ والقول الثانى ﴾ أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم : موتوا ، وأن يقول عند الإحياء مارويناه عن السدى ، ويحتمل أيضاً ما رويناه من أن الملك قال ذلك ، والقول الأول أقرب إلى التحقيق .

أما قوله تعالى (ثم أحياهم) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الآية دالة على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا فوجب القطع به ، وذلك لأنه فى نفسه جائز والصادق أخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه ، أما الإمكان فلأن تركب الأجزاء على الشكل المخصوص ممكن ، وإلا لما وجد أولا ، واحتمال تلك الأجزاء للحياة ممكن وإلا لما وجد أولا ، ومتى ثبت هذا فقد ثبت الإمكان ، وأما إن الصادق قد أخبر عنه فنى هذه الآية ، ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت فى العقل إمكان وقوعه وجب القطع به .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت المعتزلة : إحياء الميت فعل خارق للعادة ، ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى إظهاره إلا عند ما يكون معجزة لنبى ، إذ لو جاز ظهوره لا لأجل أن يكون معجزة لنبى لبطلت دلالته على النبوة ، وأما عند أصحابنا فانه يجوز إظهار خوارق العادات لكرامة الولى ، ولسائر الأغراض ، فكأن هذا الحصر باطلا ، ثم قالت المعتزلة : وقد روى أن هذا الإحياء إنما وقع فى زمان حزقيل النبى عليه السلام ببركة دعائه ، وهذا يحقق ما ذكرناه من أن مثل هذا لا يوجد إلا ليكون معجزة للانبياء عليهم السلام ، وقيل : حزقيل هو ذو الكفل ، وإنما سمى بذلك لأنه تكفل بشأن سبعين نبيا وأنجاهم من القتل ، وقيل : إنه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يفكر فيهم متعجبا ، فأوحى الله تعالى إليه : إن أردت أحييتهم وجعلت ذلك الإحياء آية لك ، فقال : نعم فأحياهم الله تعالى بدعائه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت : وعند معاينة الأهوال والشدائد ، فهؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم لا يخلو إما أن يقال إنهم عاينوا الأهوال والأحوال التى معها صارت معارفهم ضرورية ، وإما ماشاهدوا شيئاً من تلك الأهوال بل الله تعالى أماتهم بغتة ، كالنوم الحادث من غير مشاهدة الأهوال البتة ، فان كان الحق هو الأول ، فعند ما أحياهم يمتنع أن يقال : إنهم نسوا تلك الأهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل ، لأن الأحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل ، فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الإحياء ، وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف ، كأنه لا يبقى التكليف فى الآخرة ، وإما أن يقال : إنهم بقوا بعد الإحياء غير مكلفين ، وليس فى الآية ما يمنع منه ، أو يقال : إن الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئاً من الآيات العظيمة التى تصير معارفهم عندها ضرورية ، وماكان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الأهوال عند

وَقَاتِلُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٤٤»

القرب من الموت ، والله أعلم بحقائق الأمور .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال قتادة : إنما أحياهم ليستوفوا بقية آجالهم ، وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل .

أما قوله تعالى (إن الله لذو فضل على الناس) ففيه وجوه (أحدها) أنه تفضل على أولئك الأقوام الذين أماتهم بسبب أنه أحياهم ، وذلك لأنهم خرجوا من الدنيا على المعصية ، فهو تعالى أعادهم إلى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافى (وثانيها) أن العرب الذين كانوا ينكرون المعاد كانوا متمسكين بقول اليهود فى كثير من الأمور ، فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التى كانت معلومة لهم ، وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد ، فالظاهر أن أولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذى هو الإنكار إلى الدين الحق الذى هو الإقرار بالبعث والنشور فيخلصون من العقاب ، ويستحقون الثواب ، فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى وإحساناً فى حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) أن هذه القصة تدل على أن الحذر من الموت لا يفيد ، فهذه القصة تشجع الإنسان على الإقدام على طاعة الله تعالى كيف كان ، وتزيل عن قلبه الخوف من الموت ، فكان ذكر هذه القصة سبباً لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التى بها يفوز بالثواب العظيم ، فكان ذكر هذه القصة فضلا وإحسانا من الله تعالى على عبده ، ثم قال (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) وهو كقوله (فأبى أكثر الناس إلا كفورا) .

قوله تعالى ﴿ وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم ﴾ فيه قولان (الأول) أن هذا خطاب للذين أحيوا ، قال الضحاك : أحياهم ثم أمرهم بأن يذهبوا إلى الجهاد لأنه تعالى إنما أماتهم بسبب أن كرهوا الجهاد .

واعلم أن القول لا يتم إلا باضمار محذوف تقديره : وقيل لهم قاتلوا .

﴿ والقول الثانى ﴾ وهو اختيار جمهور المحققين : أن هذا استئناف خطاب للحاضرين ، يتضمن الأمر بالجهاد إلا أنه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الأمر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت ، وليعلم كل أحد أنه يترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت ، كما قال فى قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذاً لا تمتعون إلا قليلا) فشجعهم على القتال الذى به وعد إحدى الحسنيين ، إما فى العاجل الظهور على العدو ، أو فى الآجل الفوز بالخلود فى النعيم ، والوصول إلى ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين .

أما قوله تعالى (فى سبيل الله) فالسبيل هو الطريق ، وسميت العبادات سبيلا إلى الله تعالى

مَنْ ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ «٢٤٥»

من حيث أن الإنسان يسلكها ، ويتوصل إلى الله تعالى بها ، ومعلوم أن الجهاد تقوية للدين ، فكان طاعة . فلا جرم كان المجاهد مقاتلا فى سبيل الله ثم قال (واعلموا أن الله سميع عليم) أى هو يسمع كلامكم فى ترغيب الغير فى الجهاد ، وفى تنفير الغير عنه ، وعليم بما فى صدوركم من البواعث والأغراض وأن ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا .

قوله تعالى ﴿ من ذا الذى يقرض الله قرضا حسناً فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون ﴾ فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه تعالى لما أمر بالقتال فى سبيل الله ثم أردفه بقوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) اختلف المفسرون فيه على قولين (الأول) أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض فى الجهاد خاصة ، فندب العاجز عن الجهاد أن ينفق على الفقير القادر على الجهاد ، وأمر القادر على الجهاد أن ينفق على نفسه فى طريق الجهاد ، ثم أكد تعالى ذلك بقوله (والله يقبض ويبسط) وذلك لأن من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى أكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه إلى إنفاق المال فى سبيل الله ، والاحتراز عن البخل بذلك الإنفاق .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فنهم من قال : المراد من هذا القرض إنفاق المال ، ومنهم من قال : إنه غيره ، والقائلون بأنه إنفاق المال لهم ثلاثة أقوال (الأول) أن المراد من الآية ماليس بواجب من الصدقة ، وهو قول الأصم واحتج عليه بوجهين (الأول) أنه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون إلا تبرعا .

﴿ الحجة الثانية ﴾ سبب نزول الآية قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت الآية فى أبى الدحداح قال : يارسول الله إن لى حديقتين فان تصدقت باحداهما فهل لى مثلاها فى الجنة ؟ قال : نعم ، قال : وأم الدحداح معى ؟ قال : نعم ، قال : والصبية معى ؟ قال : نعم ، فتصدق بأفضل حديقته ، وكانت تسمى الحنينة ، قال : فرجع أبو الدحداح إلى أهله وكانوا فى الحديقة التى تصدق بها ، فقام على باب الحديقة ، وذكر ذلك لامرأته فقالت أم الدحداح : بارك الله لك فيما اشتريت ، فخرجوا منها وسلموها ، فكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول : كم من نخلة رداح ، تدلى عروقها فى الجنة لأبى الدحداح .

إذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر أن المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجباً .

(والقول الثانى) أن المراد من هذا القرض الإنفاق الواجب فى سبيل الله ، واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر فى آخر الآية (وإليه ترجعون) وذلك كالزجر ، وهو إنما يليق بالواجب .

(والقول الثالث) وهو الأقرب أنه يدخل فيه كلا القسمين ، كما أنه داخل تحت قوله (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت) من قال : المراد من هذا القرض شىء سوى إنفاق المال ، قالوا : روى عن بعض أصحاب ابن مسعود أنه قول الرجل « سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر » قال القاضى : وهذا بعيد ، لأن لفظ الإقراض لا يقع عليه فى عرف اللغة ثم قال : ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة ، إلا أن نقول : الفقير الذى لا يملك شيئاً إذا كان فى قلبه أنه لو كان قادراً لأنفق وأعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الإنفاق ، وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة » .

(المسألة الثانية) اختلفوا فى أن إطلاق لفظ القرض على هذا الإنفاق حقيقة أو مجاز ، قال الزجاج : إنه حقيقة ، وذلك لأن القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه ، تقول العرب : لك عندى قرض حسن وسىء ، والمراد منه الفعل الذى يجازى عليه ، قال أمية بن أبى الصلت :

كل امرىء سوف يجزى قرضه حسنا أو سيئاً أو مدينا كالذى دانا

ومما يدل على أن القرض ما ذكرناه أن القرض أصله فى اللغة القطع ، ومنه القراض ، وانقرض القوم إذا هلكوا ، وذلك لانقطاع أثرهم فاذا أقرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليها .

(والقول الثانى) أن لفظ القرض ههنا مجاز ، وذلك لأن القرض هو أن يعطى الإنسان شيئاً ليرجع إليه مثله وههنا المنفق فى سبيل الله إنما ينفق ليرجع إليه بدله إلا أنه جعل الاختلاف بين هذا الإنفاق وبين القرض من وجوه (أحدها) أن القرض إنما يأخذه من يحتاج إليه لفقره وذلك فى حق الله تعالى محال (وثانيها) أن البدل فى القرض المعتاد لا يكون إلا المثل ، وفى هذا الإنفاق هو الضعف (وثالثها) أن المال الذى يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال المأخوذ ملك لله ، ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضاً ، والحكمة فيه التنبيه على أن ذلك لا يضيع عند الله ، فكما أن القرض يجب أداؤه ولا يجوز الإخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الإنفاق واصل إلى المكلف لا محالة ، ويروى أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود : إن الله فقير ونحن أغنياء ، فهو يطلب منا القرض ، وهذا الكلام لائق بجهلهم وحمقهم ، لأن الغالب عليهم التشبيه ، ويقولون : إن معبودهم شيخ ، قال القاضى : من يقول فى معبوده مثل هذا القول

لا يستبعد منه أن يصفه بالفقر .

فان قيل : فما معنى قوله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسناً) ولأى فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام .

قلنا : إن ذلك فى الترغيب فى الدعاء إلى الفعل أقرب من ظاهر الأمر

أما قوله تعالى (قرضاً حسناً) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال الواحدى : القرض فى هـذه الآية اسم لا مصدر ، ولو كان مصدراً لكان ذلك إقراضاً .

(المسألة الثانية) كون القرض حسناً يحتمل وجوها (أحدها) أراد به حلالا خالصاً لا يختلط به الحرام ، لأن مع الشبهة يقع الاختلاط ، ومع الاختلاط ربمـا قبح الفعل (وثانيها) أن لا يتبع ذلك الإنفاق مناً ولا أذى (وثالثها) أن يفعله على نية التقرب إلى الله تعـالى ، لأن ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب .

أما قوله تعالى (فيضاعفه له) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) فى قوله (فيضاعفه) أربع قراءات (أحدها) قرأ أبو عمرو ونافع وحمزة والكسائى (فيضاعفه) بالألف والرفع (والثانى) قرأ عاصم (فيضاعفه) بالف والنصب (والثالث) قرأ ابن كثير (فيضعفه) بالتشديد والرفع بلا ألف (والرابع) قرأ ابن عامر (فيضعفه) بالتشديد والنصب .

فنقول : أما التشديد والتخفيف فهما لغتان ، ووجه الرفع العطف على يقرض ، ووجه النصب أن يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لأن المعنى يكون قرضاً فيضاعفه ، والاختيار الرفع لأن فيه معنى الجزاء ، وجواب الجزاء بالفاء لا يكون إلا رفعاً .

(المسألة الثانية) التضعيف والإضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يبلغ مثلين أو أكثر ، وفى الآية حذف ، والتقدير : فيضاعف ثوابه .

أما قوله تعالى (أضعافا كثيرة) فنهم من ذكر فيه قدراً معيناً ، وأجود ما يقال فيه : إنه القدر المذكور فى قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل) فيقال يحمل المجمل على المفسر لأن كلتا الآيتين وردتا فى الإنفاق ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر فى هذه الآية على التحديد ، بل قال بعده (والله يضاعف لمن يشاء) .

(والقول الثانى) وهو الأصح واختيار السدى : أن هذا التضعيف لا يعلم أحد ما هو وكم هو ؟ وإنمـا أبهم تعالى ذلك لأن ذكر المبهم فى باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود .

أما قوله تعالى (والله يقبض ويبسط) ففى بيان أن هذا كيف يناسب ماتقدم وجوه (أحدها)

أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِن بَنِى إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ بِٱلظَّالِمِينَ «٢٤٦»

أن المعنى أنه تعالى لما كان هو القابض الباسط ، فان كان تقدير هذا الذى أمر بانفاق المال الفقر فلينفق المال فى سبيل الله ، فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الفقر ، وإن كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الغنى والسعة وبسط اليد ، فعلى كلا التقديرين يكون إنفاق المال فى سبيل الله أولى (وثانيها) أن الإنسان إذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا ، وبقى اعتماده على الله ، فحينئذ يسهل عليه إنفاق المال فى سبيل مرضاة الله تعالى (وثالثها) أنه تعالى يوسع عن عباده ويقتر ، فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم ، لئلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق (ورابعها) أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لا يمكنهم ذلك إلا بتوفيقه وإعانته ، فقال (والله يقبض ويبسط) يعنى يقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ، ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ، ثم قال (وإليه ترجعون) والمراد به إلى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه ، والله أعلم .

القصـــة الثانية

قصة طالوت

قوله عز وجل ﴿ ألم تر إلى الملأ من بنى إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا قالوا ومالنا أن لا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم والله عليم بالظالمين ﴾ .

الملأ الأشراف من الناس ، وهو اسم الجماعة ، كالقوم والرهط والجيش ، وجمعه أملاء ، قال الشاعر :

وقال لها الأملاء من كل معشر وخير أقاويل الرجال سديدها

وأصلها من الملء ، وهم الذين يملأون العيون هيبة ورواء ، وقيل : هم الذين يملأون المكان إذا حضروا ، وقال الزجاج : الملأ الرؤساء ، سموا بذلك لأنهم يملأون القلوب بما يحتاج إليه ، من قولهم : ملأ الرجل يملأ ملأة فهو مليء .

قوله تعالى (إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث إنه تعالى لما فرض القتال بقوله (وقاتلوا في سبيل الله) ثم أمرنا بالإنفاق فيه لما له من التأثير في كال المراد بالقتال ذكر قصة بني إسرائيل ، وهي أنهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ، ونسبهم إلى الظلم والمقصود منه أن لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الأمة على المخالفة ، وأن يكونوا مستمرين في القتال مع أعداء الله تعالى .

(المسألة الثانية) لا شك أن المقصود الذي ذكرناه حاصل ، سواء علمنا أن النبي من كان من أولئك ، وأن أولئك الملأ من كانوا أو لم نعلم شيئاً من ذلك ، لأن المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف ، وإنما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود ، وأما خبر الواحد فانه لا يفيد إلا الظن ، ومنهم من قال : إنه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف ، والدليل عليه قوله تعالى (من بعد موسى) وهذا ضعيف لأن قوله (من بعد موسى) كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ، ومنهم من قال : كان اسم ذلك النبي أشمويل من بني هرون واسمه بالعربية : إسماعيل ، وهو قول الأكثرين ، وقال السدي : هو شمعون ، سمته أمه بذلك ، لأنها دعت الله تعالى أن يرزقها ولداً فاستجاب الله تعالى دعاءها ، فسمته شمعون ، يعني سمع دعاءها فيه ، والسين تصير شيئاً بالعبرانية ، وهو من ولد لاوي بن يعقوب عليه السلام .

(المسألة الثالثة) قال وهب والكلبي : إن المعاصي كثرت في بني إسرائيل ، والخطايا عظمت فيهم ، ثم غلب عليهم عدو لهم فسبى كثيراً من ذراريهم ، فسألوا نبيهم ملكاً تنتظم به كلمتهم ويجتمع به أمرهم ، ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم ، وقيل تغلب جالوت على بني إسرائيل ، وكان قوام بني إسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الأعداء ، ويجري الأحكام ، ونبي يطيعه الملك ، ويقيم أمر دينهم ، ويأتيهم بالخبر من عند ربهم .

أما قوله (نقاتل في سبيل الله) فاعلم أنه قرىء (نقاتل) بالنون والجزم على الجواب ، وبالنون وبالرفع على أنه حال ، أي ابعثه لنا مقدرين القتال ، أو استئناف كأنه قيل : ما تصنعون بالملك ،

قالوا نقاتل ، وقرىء بالياء والجزم على الجواب ، وبالرفع على أنه صفة لقوله (ملكا) أما قوله (قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وحده (عسيتم) بكسر السين ههنا ، وفى سورة محمد صلى الله عليه وسلم ، واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ماحكاه ابن الأعرابى أنهم يقولون : هو عسى بكذا وهذا يقوى (عسيتم) بكسر السين ، ألا ترى أن عسى بكذا ، مثل حرى وشحيح وطعن أبو عبيدة فى هذه القراءة فقال لوجاز ذلك لجاز (عسى ربكم) أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين (الأول) أن الياء إذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل فى التلفظ بها نوع كلفة ومشقة ، وليست الياء من (عسى) كذلك ، لأنها وإن كانت فى الكتابة ياء إلا أنها فى اللفظ مدة ، وهى خفيفة فلا تحتاج إلى خفة أخرى .

﴿ والجواب الثانى ﴾ هب أن القياس يقتضى جواز (عسى ربكم) إلا أنا ذكرنا أنهما لغتان ، فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل إحداهما فى موضع والأخرى فى موضع آخر .

﴿ المسألة الثانيـة ﴾ خبر (هل عسيتم) وهو قوله (أن لا تقاتلوا) والشرط فاصل بينهما ، والمعنى هل قاربتم أن تقاتلوا بمعنى أتوقع جبنكم عن القتال فأدخل (هل) مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون ، وأراد بالإستفهام التقرير ، وثبت أن المتوقع كائن له ، وأنه صائب فى توقعه كقوله تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر) معناه التقرير ، ثم إنه تعالى ذكر أن القوم قالوا (وما لنا أن لا نقاتل فى سبيل الله) وهذا يدل على ضمان قوى خصوصاً واتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد فى ذلك ، وهو قولهم (وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) لأن من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من أمره الإجتهاد فى قمع عدوه ومقاتلته .

فان قيل : المشهور إنه يقال : مالك تفعل كذا ؟ ولا يقال : مالك أن تفعل كذا ؟ قال تعالى (مالكم لا ترجون لله وقاراً) وقال (ومالكم لا تؤمنون بالله) .

(والجواب من وجهين) (الأول) وهو قول المبرد : أن (ما) فى هذه الآية جحد لا استفهام كأنه قال : مالنا نترك القتال ، وعلى هذا الطريق يزول السؤال .

﴿ الوجه الثانى ﴾ أن نسلم أن (ما) ههنا بمعنى الاستفهام ، ثم على هذا القول وجوه (الأول) قال الأخفش : أن ههنا زائدة ، والمعنى : مالنا لا نقاتل وهذا ضعيف ، لأن القول بثبوت الزيادة فى كلام الله خلاف الأصل (الثانى) قال الفراء : الكلام ههنا محمول على المعنى ، لأن قولك : مالك لا تقاتل معناه ما يمنعك أن تقاتل ؟ فلما ذهب إلى معنى المنع حسن إدخال أن فيه قال تعالى (ما منعك أن تسجد) وقال (مالك أن لا تكون مع الساجدين) (الثالث) قال الكسائى : معنى (ومالنا أن لا نقاتل) أى شىء لنا فى ترك القتال ؟ ثم سقطت كلمة (فى) ورجح أبو على الفارسى ، قول

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ ٱلْمَالِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَٱللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٤٧»

الكسائى على قول الفراء ، قال : وذلك لأن على قول الفراء لابد من إضمار حرف الجر ، والتقدير : ما يمنعنا من أن نقاتل ، إذا كان لابد من إضمار حرف الجر على القولين ، ثم على قول الكسائى يبقى اللفظ مع هذا الإضمار على ظاهره ، وعلى قول الفراء لا يبقى ، فكان قول الكسائى لا محالة أولى وأقوى .

أما قوله (فلما كتب عليهم القتال تولوا) فاعلم أن فى الكلام محذوفا تقديره : فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا .

أما قوله (إلا قليلا منهم) فهم الذين عبروا منهم النهر وسيأتى ذكرهم ، وقيل : كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر (والله عليم بالظالمين) أى هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قيل من ربه ، وهذا هو الذى يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك (وقاتلوا فى سبيل الله) فكأنه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بنى إسرائيل فى الجهاد وعقب ذلك بأن من تقدم على مثله فهو ظالم والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين فى كونه زجراً عن مثل ذلك فى المستقبل وفى كونه بعثاً على الجهاد ، وأن يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم ﴾ .

اعلم أنه لما بين فى الآية الأولى أنه أجابهم إلى ما سألوا ، ثم إنهم تولوا فبين أن أول ما تولوا انكارهم إمرة طالوت ، وذلك لأنهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا فأجابهم بأن الله قد بعث لهم طالوت ملكا ، قال صاحب الكشاف : طالوت اسم أعجمى ، كجالوت ، وداود وإنما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته ، وزعموا أنه من الطول لما وصف به من البسطة فى الجسم ، ووزنه إن كان من الطول فعلوت ، وأصله طولوت ، إلا أن امتناع صرفه يدفع أن يكون

منه ، إلا أن يقال : هو اسم عبرانى وافق عربياً كما وافق حطة حنطة ، وعلى هذا التقدير يكون أحد سببيه العجمة لكونه عبرانياً ، ثم إن الله تعالى لما عينه لأن يكون ملكا لهم أظهروا التولى عن طاعته ، والإعراض عن حكمه ، وقالوا (أنى يكون له الملك علينا) واستبعدوا جداً أن يكون هو ملكا عليهم ، قال المفسرون : وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من أسباط بنى إسرائيل ، وهو سبط لاوى بن يعقوب ، ومنه موسى وهرون ، وسبط المملكة ، سبط يهوذا ، ومنه داود وسليمان ، وأن طالوت ماكان من أحد هذين السبطين ، بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب أنكروا كونه ملكا لهم ، وزعموا أنهم أحق بالملك منه ، ثم أنهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى ، وهى قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، وذلك إشارة إلى أنه فقير ، واختلفوا فقال وهب ، كان دباغا ، وقال السدى : كان مكاريا ، وقال آخرون ، كان سقاء .

فإن قيل : ما الفرق بين الواوين فى قوله (ونحن أحق) وفى قوله (ولم يؤت) .

قلنا : الأولى للحال ، والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا ، والمعنى : كيف يتملك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك ، وأنه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ، ثم إنه تعالى أجاب عن شبههم بوجوه (الأول) قوله (إن الله اصطفاه عليكم) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى الآية أنه تعالى خصه بالملك والإمرة .

واعلم أن القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبى ، كان إخباره عن الله تعالى أنه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة فى ثبوت الملك له لأن تجويز الكذب على الأنبياء عليهم السلام يقتضى رفع الوثوق بقولهم وذلك يقدح فى ثبوت نبوتهم ورسالتهم ، وإذا ثبت صدق المخبر ثبت أن الله تعالى خصه بالملك ، وإذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الإعتراضات ساقطة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (اصطفاه) أى أخذ الملك من غيره صافياً له ، واصطفاه ، واستصفاه بمعنى الاستخلاص ، وهو أن يأخذ الشىء خالصاً لنفسه ، وقال الزجاج : إنه مأخوذ من الصفوة ، والأصل فيه اصتفى بالتاء فأبدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد ، وكيفما كان الاشتقاق فالمراد ماذكرناه أنه تعالى خصه بالملك والإمرة ، وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم : المصطفون الأخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول : إن الإمامة موروثة ، وذلك لأن بنى إسرائيل أنكروا أن يكون ملكهم من لايكون من بيت المملكة ، فأعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط ، والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله (تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) .

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى (وزاده بسطة فى العلم والجسم) وتقرير

هذا الجواب أنهم طعنوا فى استحقاقه للملك بأمرين (أحدهما) أنه ليس من أهل بيت الملك (الثانى) أنه فقير ، والله تعالى بين أنه أهل للملك وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان (أحدهما) العلم (والثانى) القدرة ، وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الأولين وبيانه من وجوه (أحدها) أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية ، والمال والجاه ليسا كذلك (والثانى) أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الإنسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الإنسان (الثالث) أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الإنسان ، والمال والجاه يمكن سلبهما عن الإنسان (والرابع) أن العلم بأمر الحروب ، والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به فى حفظ مصلحة البلد ، وفى دفع شر الأعداء أتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغنى إذا لم يكن له علم بضبط المصالح ، وقدرة على دفع الأعداء ، فثبت بما ذكرنا أن إسناد الملك إلى العالم القادر ، أولى من إسناده إلى النسيب الغنى ثم ههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا فى مسألة خلق الأعمال بقوله (وزاده بسطة فى العلم والجسم) وهذا يدل على أن العلوم الحاصلة للخلق ، إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده ، وقالت المعتزلة هذه الإضافة إنما كانت لأنه تعالى هو الذى يعطى العقل وينصب الدلائل ، وأجاب الأصحاب بأن الأصل فى الإضافة المباشرة دون التسبب .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : المراد بالبسطة فى الجسم طول القامة ، وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه ، وإنما سمى طالوت لطوله ، وقيل المراد من البسطة فى الجسم الجمال ، وكان أجمل بنى إسرائيل وقيل : المراد القوة ، وهذا القول عندى أصح لأن المنتفع به فى دفع الأعداء هو القوة والشدة ، لا الطول والجمال .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى قدم البسطة فى العلم ، على البسطة فى الجسم ، وهذا منه تعالى تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية .

﴿ الوجه الثالث ﴾ فى الجواب عن الشبهة قوله تعالى (والله يؤتى ملكه من يشاء) وتقريره أن الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه يؤتى ملكه من يشاء ولا اعتراض لأحد عليه فى فعله ، لأن المالك إذا تصرف فى ملكه فلا اعتراض لأحد عليه فى فعله .

﴿ الوجه الرابع ﴾ فى الجواب قوله تعالى (والله واسع عليم) وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة ، وسعت رحمته كل شىء ، والتقدير : أنتم طعنتم فى طالوت بكونه فقيراً ، والله تعالى واسع الفضل والرحمة ، فاذا فوض الملك إليه ، فان علم أن الملك لا يتمشى إلا بالمال ، فالله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة فى المال .

﴿ والقول الثانى ﴾ أنه واسع ، بمعنى موسع ، أى يوسع على من يشاء من نعمه ، وتعلقه بما

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ «٢٤٨» فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّابِرِينَ «٢٤٩»

قبله على ما ذكرناه (والثالث) أنه واسع بمعنى ذو سعة ، ويجيء فاعل ومعناه ذو كذا ، كقوله (عيشة راضية) أى ذات رضا ، وهم ناصب ذو نصب ، ثم بين بقوله (عليم) أنه تعالى مع قدرته على إغناء الفقير عالم بمقادير مايحتاج إليه فى تدبير الملك ، وعالم بحال ذلك الملك فى الحاضر والمستقبل ، فيختار لعلمه بجميع العواقب ماهو مصلحته فى قيامه بأمر الملك .

قوله تعالى ﴿ وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة إن فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين ، فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين ﴾ .

اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على أن أولئك الأقوام كانوا مقرين بنبوة النبى الذى كان فيهم

لأن قوله تعالى حكاية عنهم (إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا) كالظاهر في أنهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ، ومقرين بأنه مبعوث من عند الله تعالى ، ثم إن ذلك النبي لما قال (إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا) كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ، ثم إنه تعالى لكمال رحمته بالخلق ، ضم إلى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ، ويدل أيضاً على أن طالوت نصبه الله تعالى للملك وإكثار الدلائل من الله تعالى جائز ، ولذلك أنه كثرت معجزات موسى عليه السلام ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا قال تعالى (وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن مجيء ذلك التابوت لابد وأن يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح أن يكون آية من عند الله ، دالة على صدق تلك الدعوى ، ثم قال أصحاب الأخبار : إن الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الأنبياء من أولاده ، فتوارثه أولاد آدم إلى أن وصل إلى يعقوب ، ثم بقي في أيدي بني إسرائيل ، فكانوا إذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم وإذا حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم ، وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فإذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة ، فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه ، فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت ، قال ذلك النبي : إن آية ملكه أنكم تجدون التابوت في داره ، ثم إن الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط ، فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت ، فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى إن كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير ، فعلم الكفار أن ذلك لأجل استخفافهم بالتابوت ، فأخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما ، حتى أتوا منزل طالوت ، ثم إن قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت ، فعلموا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم ، فذلك هو قوله تعالى (إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت) والإتيان على هذا مجاز ، لأنه أتى به ولم يأت هو فنسب إليه توسعاً ، كما يقال : ربحت الدراهم ، وخسرت التجارة .

﴿ والرواية الثانية ﴾ أن التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه ، وكان من خشب ، وكانوا يعرفونه ، ثم إن الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني إسرائيل ، ثم قال نبي ذلك القوم : إن آية ملك طالوت أن يأتيكم التابوت من السماء ، ثم إن التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران ، بل نزل من السماء إلى الأرض ، والملائكة كانوا يحفظونه ، والقوم كانوا ينظرون إليه حتى نزل عند طالوت ، وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما ، وعلى هذا الإتيان حقيقة في التابوت ، وأضيف الحمل إلى الملائكة في القولين جميعاً ، لأن من حفظ شيئاً في

الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وإن لم يحمله كما يقول القائل : حملت الأمتعة إلى زيد إذا حفظها فى الطريق ، وإن كان الحامل غيره .

واعلم أنه تعالى جعل إتيان التابوت معجزة ، ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يكون مجيء التابوت معجزاً ، وذلك هو الذى قررناه (والثانى) أن لا يكون التابوت معجزاً ، بل يكون مافيه هو المعجز ، وذلك بأن يشاهدوا التابوت خاليا ، ثم إن ذلك النبى يضعه بمحضر من القوم فى بيت ويغلقوا البيت ، ثم إن النبى يدعى أن الله تعالى خلق فيه مايدل على واقعتنا ، فاذا فتحوا باب البيت ونظروا فى التابوت رأوا فيه كتاباً يدل على أن ملكهم هو طالوت ، وعلى أن الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزاً قاطعاً دالا على أنه من عند الله تعالى ، ولفظ القرآن يحتمل هذا ، لأن قوله (يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم) يحتمل أن يكون المراد منه أنهم يجدون فى التابوت هذا المعجز الذى هو سبب لاستقرار قلبهم واطمئنان أنفسهم فهذا محتمل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف : وزن التابوت إما أن يكون فعلوتا أو فاعولا ، والثانى مرجوح ، لأنه يقل فى كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد ، نحو : سلس وقلق ، فلا يقال : تابوت من تبت قياساً على ما نقل ، وإذا فسد هذا القسم تعين الأول ، وهو أنه فعلوت من التوب ، وهو الرجوع لأنه ظرف يوضع فيه الأشياء ، ويودع فيه فلا يزول يرجع إليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع إليه فيما يحتاج إليه من مودعاته .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ الكل : التابوت بالتاء ، وقرأ أبى وزيد بن ثابت (التابوه) بالهاء وهى لغة الأنصار .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ من الناس من قال : إن طالوت كان نبياً ، لأنه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً ، ولا يقال : إن هذا كان من كرمات الأولياء ، لأن الفرق بين الكرامة والمعجزة أن الكرامة لا تكون على سبيل التحدى ، وهذا كان على سبيل التحدى ، فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات .

(والجواب) لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبى ذلك الزمان ، ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة فى ثبوت ملكه .

أما قوله تعالى (فيه سكينة من ربكم) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (السكينة) فعيلة من السكون ، وهو ضد الحركة وهى مصدر وقع موقع الاسم ، نحو : القضية والبقية والعزيمة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى السكينة ، وضبط الأقوال فيها أن نقول : المراد بالسكينة إما أن يقال إنه كان شيئاً حاصلا فى التابوت أو ما كان كذلك .

﴿ والقسم الثانى ﴾ هو قول أبى بكر الأصم ، فانه قال (آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم) أى تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك ، وتزول نفرتكم عنه ، لأنه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلابد وأن تسكن قلوبهم إليه وتزول نفرتهم بالكلية .

﴿ وأما القسم الأول ﴾ وهو أن المراد من السكينة شىء كان موضوعا فى التابوت ، وعلى هذا ففيه أقوال (الأول) وهو قول أبى مسلم أنه كان فى التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهارون ومن بعدهما من الأنبياء عليهم السلام ، بأن الله ينصر طالوت وجنوده ، ويزيل خوف العدو عنهم (الثانى) وهو قول على عليه السلام : كان لها وجه كوجه الإنسان ، وكان لها ريح هفافة (والثالث) قول ابن عباس رضى الله عنهما : هى صورة من زبرجد أو ياقوت لها رأس كرأس الهر ، وذنب كذنبه ، فاذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر .

﴿ القول الرابع ﴾ وهو قول عمرو بن عبيد : إن السكينة التى كانت فى التابوت شىء لا يعلم .

واعلم أن السكينة عبارة عن الثبات والأمن ، وهو كقوله فى قصة الغار (فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين) فكذا قوله تعالى (فيه سكينة من ربكم) معناه الأمن والسكون .

واحتج القائلون بأنه حصل فى التابوت شىء بوجهين (الأول) أن قوله (فيه سكينة) يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة (والثانى) وهو أنه عطف عليه قوله (وبقية مما ترك آل موسى) فكما أن التابوت كان ظرفا للبقية وجب أن يكون ظرفا للسكينة .

(والجواب عن الأول) أن كلمة (فى) كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام « فى النفس المؤمنة مائة من الإبل » وقال « فى خمس من الإبل شاة» أى بسببه فقوله فى هذه الآية (فيه سكينة) أى بسببه تحصل السكينة .

(والجواب عن الثانى) لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هارون من الدين والشريعة ، والمعنى أن بسبب هذا التابوت ينتظم أمر مابقى من دينهما وشريعتهما .

وأما القائلون بأن المراد بالبقية شىء كان موضوعا فى التابوت فقالوا : البقية هى رضاض الألواح وعصا موسى وثيابه وشىء من التوراة وقفيز من المن الذى كان ينزل عليهم .

أما قوله (آل موسى وآل هارون) ففيه قولان (الأول) قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهما ، والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لأبى موسى الأشعرى « لقد أوتى هذا مزماراً من مزامير آل داود » وأراد به داود نفسه ، لأنه لم يكن لأحد من آل دواد من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام .

﴿ والقول الثاني ﴾ قال القفال رحمه الله : إنما أضيف ذلك إلى آل موسى وآل هارون ، لأن ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما إلى وقت طالوت ، وما في التابوت أشياء توارثها العلماء من أتباع موسى وهارون ، فيكون الآل هم الأتباع ، قال تعالى (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) .

وأما قوله (تحمله الملائكة) فقد تقدم القول فيه .

وأما قوله (إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين) فالمعنى أن هذه الآية معجزة باهرة إن كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعي .

قوله تعالى (فلما فصل طالوت بالجنود) فيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ إعلم أن وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام ، والتقدير أنه لما أتاهم بآية التابوت أذعنوا له ، وأجابوا إلى المسير تحت رايته . فلما فصل بهم أي فارق بهم حد بلده وانقطع عنه ، ومعنى الفصل القطع ، يقال : قول فصل ، إذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا ، ويقال للفطام فصال ، لأنه يقطع عن الرضاع ، وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ، ومنه قوله (ولما فصلت العير) قال صاحب الكشاف قوله : فصل عن موضع كذا أصله فصل نفسه ، ثم لأجل الكثرة في الإستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة ، يقال للجراد الكثيرة إنها جنود الله ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « الأرواح جنود مجندة » .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى أن طالوت قال لقومه : لا ينبغي أن يخرج معي رجل يبني بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ، ولا متزوج بامرأة لم يبن عليها ولا أبغي إلا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع إليه ممن اختار ثمانون ألفاً .

أما قوله تعالى (قال إن الله مبتليكم بنهر) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا في أن هذا القائل من كان فقال الأكثرون : أنه هو طالوت وهذا هو الأظهر لأن قوله لابد وأن يكون مسنداً إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو طالوت ، ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت لكنه تحمله من نبي الوقت ، وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبياً ويحتمل أن يكون من قبل نفسه فلا بد من وحي أتاه عن ربه ، وذلك يقتضي أنه مع الملك كان نبياً .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن قائل هذا القول هو النبي المذكور في أول الآية ، والتقدير : فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم (إن الله مبتليكم بنهر) ونبي ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى حكمة هذا الابتلاء وجهان (الأول) قال القاضى : كان مشهوراً من بنى إسرائيل أنهم يخالفون الأنبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى إظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لأن الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو ، فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال (فإن الله مبتليكم بنهر) (الثانى) أنه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى النهر أقوال (أحدها) وهو قول قتادة والربيع ، أنه نهر بين الأردن وفلسطين (والثانى) وهو قول ابن عباس والسدى : أنه نهر فلسطين ، قال القاضى : والتوفيق بين القولين أن النهر الممتد من بلد قد يضاف إلى أحد البلدين .

﴿ القول الثالث ﴾ وهو الذى رواه صاحب الكشاف : أن الوقت كان قيظاً فسلكوا مفازة فسألوا الله أن يجرى لهم نهراً فقال : إن الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (مبتليكم بنهر) أى ممتحنكم امتحان العبد كما قال (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه) ولما كان الابتلاء بين الناس إنما يكون لظهور الشىء ، وثبت أن الله تعالى لا يثبت ، ولا يعاقب على علمه ، إنما يفعل ذلك بظهور الأفعال بين الناس ، وذلك لا يحصل إلا بالتكليف لا جرم سمى التكليف ابتلاء ، وفيه لغتان بلا يبلو ، وابتلى يبتلى ، قال الشاعر :

ولقد بلوتك وابتليت خليقتى ولقد كفاك مودتى بتأدب

جاء باللغتين .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان ، وكل ثلاثى حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجىء على هذين ، كقولك : صخر وصخر ، وشعر وشعر ، وقالوا : بحر وبحر ، وقال الشاعر :

كأنما خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى عمل .
يرى التيمم فى بر وفى بحر مخافة أن يرى فى كفه بلل

أما قوله تعالى (فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (فليس منى) كالزجر ، يعنى ليس من أهل دينى وطاعتى ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ثم قال قبل هذا (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف) وأيضاً نظيره قوله صلى الله عليه وسلم « ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا » أى ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أهل اللغة (لم يطعمه) أى لم يذقه ، وهو من الطعم ، وهو يقع على الطعام

والشراب هذا ماقاله أهل اللغة ، وعندى إنما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة (أحدهما) أن الإنسان إذا عطش جداً ، ثم شرب الماء وأراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال : إن هذا الماء كأنه الجلاب ، وكأنه عسل فيصفه بالطعوم اللذيذة ، فقوله (ومن لم يطعمه) معناه أنه وإن بلغ به العطش إلى حيث يكون ذلك الماء فى فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه ، وأن لا يشربه (والثانى) أن من جعل الماء فى فمه وتمضمض به ثم أخرجه من الفم ، فانه يصدق عليه أنه ذاقه وطعمه ، ولا يصدق عليه أنه شربه ، فلو قال : ومن لم يشربه فانه منى كان المنع مقصوراً على الشرب ، أما لما قال (ومن لم يطعمه) كان المنع حاصلا فى الشرب ، وفى المضمضة ، ومعلوم أن هذا التكليف أشق ، وأن الممنوع من شرب الماء إذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى قال فى أول الآية (فمن شرب منه فليس منى) ثم قال بعده (ومن لم يطعمه) وكان ينبغى أن يقال : ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقاً أولها ، إلا أنه ترك ذلك اللفظ ، واختير هذا لفائدة ، وهى أن الفقهاء اختلفوا فى أن من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث ؟ قال أبو حنيفة لا يحنث إلا إذا كرع من النهر ، حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يحنث ، لأن الشرب من الشىء هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشىء ، وهذا لا يحصل إلا بأن يشرب من النهر ، وقال الباقون إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث ، لأن ذلك وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز معروف مشهور .

إذا عرفت هذا فنقول : إن قوله (فمن شرب منه فليس منى) ظاهره أن يكون النهى مقصوراً على الشرب من النهر ، حتى لو أخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهى ، فلما كان هذا الاحتمال قائماً فى اللفظ الأول ذكر فى اللفظ الثانى ما يزيل هذا الإبهام ، فقال (ومن لم يطعمه فانه منى) أضاف الطعم والشرب إلى الماء لا إلى النهر إزالة لذلك الإبهام .

أما قوله (إلا من اغترف غرفة بيده) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (غرفة) بفتح الغين ، وكذلك يعقوب وخلف ، وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائى بالضم ، قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشىء القليل الذى يحصل فى الكف ، والغرفة بالفتح الفعل ، وهو الاغتراف مرة واحدة ، ومثله الأكلة والأكلة ، يقال : فلان يأكل فى النهار أكلة واحدة ، وما أكلت عندهم إلا أكلة بالضم أى شيئاً قليلا كاللقمة ، ويقال : الحزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه ، وحززت اللحم حزة أى قطعته مرة واحدة ، ونحوه : الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين ، والخطوة أن يخطو مرة واحدة ، وقال المبرد : غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما فى يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء

الكف أو ما اغترف به

(المسألة الثانية) قوله (إلا من اغترف) استثناء من قوله (فمن شرب منه فليس منى) وهذه الجملة فى حكم المتصلة بالاستثناء ، إلا أنها قدمت فى الذكر للعناية .

(المسألة الثالثة) قال ابن عباس رضى الله عنهما : كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ، ويحمل منها .

وأقول : هذا الكلام يحتمل وجهين (أحدهما) أنه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ماشاءه مرة واحدة ، بغرفة واحدة ، بحيث كان المأخوذ فى المرة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه ، ولأن يحمله مع نفسه (والثانى) أنه كان يأخذ القليل إلا أن الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفى لكل هؤلاء ، وهذا كان معجزة لنبى ذلك الزمان ، كما أنه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام .

أما قوله تعالى (فشربوا منه إلا قليلا منهم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبى والأعمش (إلا قليل) قال صاحب الكشاف : وهذا بسبب ميلهم إلى المعنى ، وإعراضهم عن اللفظ ، لأن قوله (فشربوا منه) فى معنى : فلم يطيعوه ، لاجرم حمل عليه كأنه قيل : فلم يطيعوه إلا قليل منهم .

(المسألة الثانية) قد ذكرنا أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق ، والموافق عن المخالف ، فلما ذكر الله تعالى أن الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر ، وأن كل من شرب منه فانه لا يكون مأذونا فى هذا القتال ، وكان فى قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال ، لا جرم أقدموا على الشرب ، فتميز الموافق عن المخالف ، والصديق عن العدو ، ويروى أن أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد ، وقع أكثرهم فى النهر ، وأكثروا الشرب ، وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى ، فلم يزيدوا على الاغتراف ، وأما الذين شربوا وخالفوا أمر الله فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا ، وبقوا على شط النهر ، وجبنوا على لقاء العدو ، وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى ، فقوى قلبهم وصح إيمانهم ، وعبروا النهر سالمين .

(المسألة الثالثة) القليل الذى لم يشرب قيل : إنه أربعة آلاف ، والمشهور وهو قول الحسن أنهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون ، والدليل عليه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه يوم بدر : أنتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه إلا مؤمن ، قال البراء بن عازب : وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا .

أما قوله (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لا خلاف بين المفسرين أن الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا إلى بلدهم ولم يتوجه معه إلى لقاء العدو إلا من أطاع الله تعالى في باب الشرب من النهر ، وإنما اختلفوا في أن رجوعهم إلى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده ، وفيه قولان (الأول) أنه ما عبر معه إلا المطيع ، واحتج هذا القائل بأمور (الأول) أن الله تعالى قال (فلما جاوزه هو والذين آمنو معه) فالمراد بقوله (الذين آمنوا معه) الذين وافقوه في تلك الطاعة ، فلما ذكر الله تعالى كل العسكر ، ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر ، علمنا أنه ما عبر النهر أحد إلا المطيعين .

﴿الحجة الثانية﴾ الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت (فمن شرب منه فليس مني) أي ليس من أصحابي في سفري ، كالرجل الذي يقول لغيره : لست أنت منا في هذا الأمر ، قال : ومعنى (فشربوا منه) أي ليتسببوا به إلى الرجوع ، وذلك لفساد دينهم وقلبهم .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد ، حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو ، وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس إلا هذا المعنى كان الظاهر أنه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر .

﴿ القول الثاني ﴾ أنه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمدوا في إثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت (قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لأمر ربه ، بل لا يصدر إلا عن المنافق أو الفاسق ، وهذه الحجة ضعيفة ، وبيان ضعفها من وجوه (أحدها) يحتمل أن يقال : إن طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الأكثرون ذكر المتخلفون أن عذرنا في هذا التخلف أنه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف ، أقصى ما في الباب أن يقال : إن الفاء في قوله (فلما جاوزه) تقتضي أن يكون قولهم (لا طاقة لنا اليوم بجالوت) إنما وقع بعد المجاوزة ، إلا أنا نقول يحتمل أن يقال : إن طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه ، سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك ، وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المكالمة ، ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة ، وعلى هذا التقدير فالإشكال أيضاً زائل .

﴿ والجواب الثاني ﴾ أنه يحتمل أن يقال : المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين : بعضهم من يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ، ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى .

(فالقسم الأول) هم الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم) .

(والقسم الثاني) هم الذين أجابوا بقولهم (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة) .

(والجواب الثالث) يحتمل أن يقال : القسم الأول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا

(لاطاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) فلابد أن نوطن أنفسنا على القتـل ، لأنه لاسبيل إلى الفرار من أمر الله ، والقسم الثانى قالوا : لا نوطن أنفسنا بل نرجو من الله الفتح والظفر ، فكان غرض الأولين الترغيب فى الشهادة والفوز بالجنة ، وغرض الفريق الثانى الترغيب فى طلب الفتح والنصرة ، وعلى هذا التقدير لا يكون فى واحد من القولين ما ينقض الآخر .

(المسألة الثانية) الطاقة مصدر بمنزلة الإطاقة ، يقال : أطقت الشىء إطاقة وطاقة ، ومثلها أطاع إطاعة ، والإسم الطاعة ، وأغار يغير إغارة والإسم الغارة ، وأجاب يجيب إجابة والإسم الجابة وفى المثل : أساء سمعا فأساء جابة ؛ أى جوابا .

أما قوله تعـالى (قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) ففيه سؤال ، وهو أنه تعالى لم جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين ؟ .

(وجوابه) أن السبب فيه أمور (الأول) وهو قول قتادة : أن المراد من لقاء الله الموت ، قال عليه الصلاة والسلام « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » وهؤلاء المؤمنون لمـا وطنوا أنفسهم على القتل ، وغلب على ظنونهم أنهم لا يتخلصون من الموت ، لاجرم قيل فى صفتهم : إنهم يظنون أنهم ملاقوا الله (الثانى) (الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) أى ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة ، وذلك لأن أحدا لا يعلم عاقبة أمره ، فلابد أن يكون ظانا راجياً وإن بلغ فى الطاعة أبلغ الأمر ، إلا من أخبر الله بعاقبة أمره ، وهذا قول أبى مسلم وهو حسن .

(الوجه الثالث) أن يكون المعنى : قال الذين يظنون أنهم ملاقوا طاعة الله ، وذلك لأن الإنسان لايمكنه أن يكون قاطعا بأن هـذا العمل الذى عمله طاعة ، لأنه ربمـا أتى فيه بشىء من الرياء والسمعة ، ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة ، إنمـا الممكن فيه أن يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والإخلاص .

(الوجه الرابع) أنا ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم) أن المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين أنه كان فى التابوت كتب إلهية نازلة على الأنبياء المتقدمين ، دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ، ولكنه ما كان فى تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل فى المرة الأولى أو بعدها ، فقوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) يعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا وعد الله بالظفر ، وإنما جعله ظناً لا يقينا لأن حصوله فى الجملة وإن كان قطعاً إلا أن حصوله فى المرة الأولى ما كان إلا على سبيل حسن الظن .

(الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين : المراد بقوله (يظنون أنهم ملاقوا الله) أنهم يعلمون ويوقنون ، إلا أنه أطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لمـا بين الظن واليقين من المشابهة فى تأكد الاعتقاد .

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «٢٥٠»

أما قوله (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) والمعنى أنه لاعبرة بكثرة العدد إنما العبرة بالتأييد الإلهي ، والنصر السماوي ، فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة ، وإذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الفئة : الجماعة ، لأن بعضهم قد فاء إلى بعض فصاروا جماعة ، وقال الزجاج : أصل الفئة من قولهم : فأوت رأسه بالسيف ، وفأيت إذا قطعت ، فالفئة الفرقة من الناس ، كأنها قطعة منهم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الفراء : لو ألغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض ، أما النصب فلأن (كم) بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا ، وأما الخفض فبتقدير دخول حرف (من) عليه ، وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كأنه قيل : كم غلبت فئة .

وأما قوله (والله مع الصابرين) فلا شبهة أن المراد المعونة والنصرة ، ثم يحتمل أن يكون هذا قولا للذين قالوا (كم من فئة قليلة) ويحتمل أن يكون قولا من الله تعالى ، وإن كان الأول أظهر .

قوله تعالى ﴿ ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ﴾ .

فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المبارزة في الحروب ، هي أن يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال ، والأصل فيها أن الأرض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز ، فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الأرض المسماة بالبراز ، وهو أن يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن العلماء والأقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء أنه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ، وأوضحوا أن الفتح والنصرة لايحصلان إلا باعانة الله ، لاجرم لما برز عسكر طالوت إلى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم ، والكثرة في جانب عدوهم ، لاجرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع ، فقالوا (ربنا أفرغ علينا صبراً) ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين أنهم قالوا حين الإلتقاء مع المشركين (وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير)

إلى قوله (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفرلنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل المواطن ، وروى عنه فى قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلى ويستنجز من الله وعده ، وكان متى لقى عدواً قال « اللهم إنى أعوذ بك من شرورهم وأجعلك فى نحورهم » وكان يقول « اللهم بك أصول وبك أجول » .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الإفراغ الصب ، يقال : أفرغت الإناء إذا صببت ما فيه ، وأصله من الفراغ ، يقال : فلان فارغ معناه أنه خال مما يشغله ، والإفراغ إخلاء الإناء مما فيه ، وإنما يخلو بصب كل مافيه .

إذا عرفت هذا فنقول قوله (أفرغ علينا صبراً) يدل على المبالغة فى طلب الصبر من وجهين : (أحدهما) أنه إذا صب الشيء فى الشيء فقد أثبت فيه بحيث لا يزول عنه ، وهذا يدل على التأكيد (والثانى) أن إفراغ الإناء هو إخلاؤه ، وذلك يكون بصب كل ما فيه ، فمعنى : أفرغ علينا صبراً : أى أصبب علينا أتم صب وأبلغه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أن الأمور المطلوبة عند المحاربة مجموع أمور ثلاثة (فأولها) أن يكون الإنسان صبوراً على مشاهدة المخاوف والأمور الهائلة ، وهذا هو الركن الأعلى للمحارب فانه إذا كان جباناً لا يحصل منه مقصود أصلا (وثانيها) أن يكون قد وجد من الآلات والأدوات والإتفاقات الحسنة مما يمكنه أن يقف ويثبت ولا يصير ملجأ إلى الفرار (وثالثها) أن تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه أن يقهر العدو .

إذا عرفت هذا فنقول (المرتبة الأولى) هى المراد من قوله (أفرغ علينا صبراً) (والثانية) هى المراد بقوله (وثبت أقدامنا) (والثالثة) هى المراد بقوله (وانصرنا على القوم الكافرين) .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ احتج الأصحاب على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله (ربنا أفرغ علينا صبرا) وذلك لأنه لا معنى للصبر إلا القصد على الثبات ، ولا معنى للثبات إلا السكون والاستقرار وهذه الآية دالة على أن ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى ، وهو قوله (أفرغ علينا صبرا) وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضاً بفعل الله تعالى ، وهو قوله (وثبت أقدامنا) وهذا صريح فى أن الإرادة من فعل العبد وبخلق الله تعالى ، أجاب القاضى عنه بأن المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل أسباب الصبر ، وأسباب ثبات القدم ، وتلك الأسباب أمور (أحدها) أن يجعل فى قلوب أعدائهم الرعب والجبن منهم فيقع بسبب ذلك منهم الإضطراب فيصير ذلك سبباً لجراءة المسلمين عليهم ، ويصير داعياً لهم إلى الصبر على القتال وترك الإنهزام ، (وثانيها) أن يلطف ببعض أعدائهم فى معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الإختلاف والتفرق ويصير ذلك سبباً لجراءة المؤمنين عليهم (وثالثها) أن يحدث تعالى فيهم وفى ديارهم وأهاليهم من

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَءَاتَاهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَالَمِينَ «٢٥١»

البلاء مثل الموت والوباء ، وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم ، ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سبباً لجراءة المسلمين عليهم (ورابعها) أن يبتليهم بمرض وضعف يعمهم أو يعم أكثرهم ، أو بموت رئيسهم ومن يدبر أمرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سبباً لقوة قلوبهم ، وموجباً لأن يحصل لهم الصبر والثبات ، هذا كلام القاضي .

(والجواب عنه من وجهين) (الأول) أنا بينا أن الصبر عبارة عن القصد إلى السكون والثبات عبارة عن السكون ، فدلت هذه الآية على أن إرادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على أسباب الصبر وثبات الأقدام ، ومعلوم أن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في الجواب أن هذه الأسباب التي سلمتم أنها بفعل الله تعالى إذا حصلت ووجدت فهل لها أثر في الترجيح الداعي أو ليس لها أثر فيه وإن لم يكن لها أثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وإن كان لها أثر في الترجيح فعند صدور هذه الأسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان ، وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح ، فيجب حصول الطرف الراجح ، لأنه لا خروج عن طرفي النقيض وهو المطلوب والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين ﴾ .

المعنى : أن الله تعالى استجاب دعاءهم ، وأفرغ الصبر عليهم ، وثبت أقدامهم ، ونصرهم على القوم الكافرين : جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ، وهزموهم بإذن الله) وأصل الهزم في اللغة الكسر ، يقال سقاء منهزم إذا تشقق مع جفاف ، وهزمت العظم أو القصبة هزما ، والهزمة نقرة في الجبل ، أو في الصخرة ، قال سفيان بن عيينة في زمزم : هي هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء ، ويقال : سمعت هزمة

الرعد كأنه صوت فيه تشقق ، ويقال للسحاب : هزيم ، لأنه يتشقق بالمطر ، وهزم الضرع وهزمه ما يكسر منه ، ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله وباعانته وتوفيقه وتيسيره ، وأنه لولا إعانته وتيسيره لما حصل البتة ثم قال (وقتل داود جالوت) قال ابن عباس رضى الله عنهما : إن دواد عليه السلام كان راعياً وله سبعة أخوة مع طالوت فلما أبطأ خبرأخوته على أبيهم إيشا أرسل ابنه داود إليهم ليأتيه بخبرهم ، فأتاهم وهم فى المصاف وبدو جالوت الجبار وكان من قوم عاد إلى البراز فلم يخرج إليه أحد فقال : يابنى إسرائيل لو كنتم على حق لبارزنى بعضكم فقال داود لاخوته أما فيكم من يخرج إلى هذا الأقلف ؟ فسكتوا ، فذهب إلى ناحية من الصف ليس فيها أخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس ، فقال له داود : ما تصنعون بمن يقتل هذا الأقلف ؟ فقال طالوت : أنكحه ابنتى وأعطيه نصف ملكى فقال دواد :فأنا خارج إليه وكان عادته أن يقاتل بالمقلاع الذئب والأسد فى الرعى ، وكان طالوت عارفا بجلادته ، فلما هم داود بأن يخرج رماه فأصابه فى صدره ، ونفذ الحجر فيه ، وقتل بعده ناسا كثيراً ، فهزم الله جنود جالوت (وقتل داود جالوت) فحسده طالوت وأخرجه من مملكته ، ولم يف له بوعده ، ثم ندم فذهب يطلبه إلى أن قتل ، وملك داود وحصلت له النبوة ، ولم يجتمع فى بنى إسرائيل الملك والنبوة إلا له .

اعلم أن قوله (فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت) يدل على أن هزيمة عسكر جالوت كانت من طالوت وإن كان قتل جالوت ماكان إلا من داود ولا دلالة فى الظاهر على أن انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أو بعده ، لأن الواو لاتفيد الترتيب .

أما قوله تعالى (وآتاه الله الملك والحكمة) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة ، وبذل النفس فى سبيل الله ، مع أنه تعالى كان عالما بأنه صالح لتحمل أمر النبوة ، والنبوة لايمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى (ولقد اخترناهم على علم على العالمين ، وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين) وقال (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وظاهر هذه الآية يدل أيضاً على ذلك لأنه تعالى لما حكى عن داود أنه قتل جالوت ، قال بعده (وآتاه الله الملك والحكمة) والسلطان إذا أنعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة ، يغلب على الظن أن ذلك الإنعام لأجل تلك الخدمة ، وقال الأكثرون : إن النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الأعمال ، بل ذلك محض التفضل والإنعام ، قال تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : ظاهر الآية يدل على أن داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة ، وذلك لأنه تعالى ذكر إيتاء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت ، وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، وبيان المناسبة أنه عليه السلام

لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر ، كان ذلك معجزاً ، لاسيما وقد تعلقت الأحجار معه وقالت : خذنا فانك تقتل جالوت بنا ، فظهور المعجز يدل على النبوة ، وأما الملك فلأن القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل ، فلا شك أن النفوس تميل إليه وذلك يقتضى حصول الملك له ظاهراً ، وقال الأكثرون : إن حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك ، قالوا والروايات وردت بذلك ، قالوا : لأن الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد أن يعزله عن الملك حال حياته ، والمشهور فى أحوال بنى إسرائيل كان نبى ذلك الزمان أشمويل ، وملك ذلك الزمان طالوت ، فلما توفى أشمويل أعطى الله تعالى النبوة لداود ، ولما مات طالوت أعطى الله تعالى الملك لداود ، فاجتمع الملك والنبوة فيه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ (الحكمة) هى وضع الأمور مواضعها على الصواب والصلاح ، وكمال هذا المعنى إنما يحصل بالنبوة ، فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة ، قال تعالى (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام (ويعلمهم الكتاب والحكمة) .

فان قيل : فاذا كان المراد من الحكمة النبوة ، فلم قدم الملك على الحكمة ؟ مع أن الملك أدون حالا من النبوة .

قلنا : لأن الله تعالى بين فى هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام إلى المراتب العالية ، وإذا تكلم المتكلم فى كيفية الترقى ، فكل ماكان أكثر تأخرا فى الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة .

أما قوله تعالى (وعلمه مما يشاء) ففيه وجوه (أحدها) أن المراد به ما ذكره فى قوله (وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم) وقال (وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر فى السرد) (وثانيها) أن المراد كلام الطير والنمل ، قال تعالى حكاية عنه (علمنا منطق الطير) (وثالثها) أن المراد به مايتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك ، فانه ماورث الملك من آبائه ، لأنهم ماكانوا ملوكا بل كانوا رعاة (ورابعها) علم الدين ، قال تعالى (وآتينا داود زبورا) وذلك لأنه كان حاكما بين الناس ، فلا بد وأن يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الألحان الطيبة ، ولا يبعد حمل اللفظ على الكل .

فان قيل : إنه تعالى لما ذكر إنه آتاه الحكمة ، وكان المراد بالحكمة النبوة ، فقد دخل العلم فى ذلك ، فلم ذكر بعده (علمه مما يشاء) .

قلنا : المقصود منه التنبيه على أن العبد قط لا ينتهى إلى حالة يستغنى عن التعلم ، سواء كان نبيا أو لم يكن ، ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم (وقل رب زدنى علما) ثم قال تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) .

اعلم أنه تعالى لما بين أن الفساد الواقع بجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده ، وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل كل تفصيل فى هذا الباب ، وهو أنه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكى لا تفسد الأرض ، فقال (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولولا دفع الله) بغير ألف ، وكذلك فى سورة الحج (ولولا دفع الله) وقرآ جميعاً (إن الله يدفع عن الذين آمنوا) بغير ألف ووافقهما عاصم وحمزة والكسائى وابن عامر اليحصبى على دفع الله بغير ألف إلا أنهم قرؤا (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) بالألف ، وقرأ نافع (ولولا دفاع الله) و (إن الله يدافع) بالألف .

إذا عرفت هذه الروايات فنقول : أما من قرأ (ولولا دفع الله ، إن الله يدفع) فوجهه ظاهر ، وأما من قرأ (ولولا دفاع الله ، إن الله يدافع عن الذين آمنوا) فوجه الإشكال فيه أن المدافعة مفاعلة ، وهى عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعاً لصاحبه ومانعاً له من فعله ، وذلك من العبد فى حق الله تعالى محال ، وجوابه أن لأهل اللغة فى لفظ دفاع قولين (أحدهما) أنه مصدر لدفع ، تقول : دفعته دفعاً ودفاعا ، كما تقول : كتبته كتبا وكتاباً ، قالوا : وفعال كثيرا يجىء مصدراً للثلاثى من فعل وفعل ، تقول : جمح جماحا ، وطمح طماحا ، وتقول : لقيته لقاء ، وقمت قياما ، وعلى هذا التأويل كان قوله (ولولا دفاع الله) معناه ولولا دفع الله .

﴿والقول الثانى﴾ قول من جعل دفاع من دافع ، فالمعنى أنه سبحانه إنما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدى أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات ، فحسن الإخبار عنه بلفظ المدافعه ، كما قال (يحاربون الله ورسوله ، وشاقوا الله) وكما قال (قاتلهم الله) ونظائره والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر فى هذه الآية المدفوع والمدفوع به ، فقوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم) إشارة إلى المدفوع ، وقوله (ببعض) إشارة إلى المدفوع به ، فأما المدفوع عنه فغير مذكور فى الآية ، فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدين ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدنيا ، ويحتمل أن يكون مجموعهما .

(أما القسم الأول) وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدين ، فتلك الشرور إما أن يكون المرجع بها إلى الكفر ، أو إلى الفسق ، أو إليهما ، فلنذكر هذه الإحتمالات .

﴿الإحتمال الأول﴾ أن يكون المعنى : ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض ، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الأنبياء وأئمة الهدى فانهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع فى الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبينات قال تعالى (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) .

﴿ والإحتمال الثانى ﴾ أن يكون المراد : ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصى والمنكرات بسبب البعض ، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر على ما قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ويدخل فى هذا الباب : الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لأجل إقامة الحدود وإظهار شعائر الإسلام ونظيره قوله تعالى (ادفع بالتى هى أحسن السيئة) وفى موضع آخر (ويدرؤن بالحسنة السيئة) .

﴿ الإحتمال الثالث ﴾ ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن فى الدنيا بسبب البعض ، واعلم أن الدافعين على هـذا التقدير هم الأنبياء عليهم السلام ، ثم الأئمة والملوك الذابون عن شرائعهم ، وتقريره : أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده ، لأنه مالم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ، ولا يبنى هذا لذاك ، ولا ينسج ذاك لهذا ، لا تتم مصلحة الإنسان الواحد ، ولا تتم إلا عند اجتماع جمع فى موضع واحد ، فلهـذا قيل : الإنسان مدنى بالطبع ، ثم إن الإجتماع بسبب المنازعة المفضية إلى المخاصمة أولا ، والمقاتلة ثانيا ، فلابد فى الحكمة الإلهية من وضع شريعة بين الخلق ، لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات ، فالأنبياء عليهم السلام الذين أوتوا من عند الله بهذه الشرائع هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع ، فالملوك والأئمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة ، والمصالح حاصلة . فظهر أن الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الأنبياء عليهم السلام واعلم أنه كما لابد فى قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذا لابد فى تنفيذ الشريعة من الملك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « الإسلام والسلطان أخوان توأمان » وقال أيضاً « الإسلام أمير ، والسلطان حارس ، فمالا أمير له فهو منهزم ، ومالا حارس له فهو ضائع » ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ، ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله (لفسدت الأرض) أى لغلب على أهل الأرض القتل والمعاصى ، وذلك يسمى فساداً قال الله تعالى (ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد) وقال (أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفساً بالأمس إن تريد إلا أن تكون جباراً فى الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين) وقال (إنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد) وقال (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) وقال (ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس) وهذا التأويل يشهد له قوله فى سورة الحج (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد) .

﴿ الإحتمال الرابع ﴾ ولولا دفع الله بالمؤمنين والأبرار عن الكفار والفجار ، لفسدت الأرض ولهلكت بمن فيها ، وتصديق هذا ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « يدفع بمن يصلى من

تِلْكَ ءَايَاتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ «٢٥٢»

أمتى عمن لا يصلى ، وبمن يزكى عمن لا يزكى ، وبمن يصوم عمن لا يصوم ، وبمن يحج عمن لا يحج ، وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ، ولو أجتمعوا على ترك هذه الأشياء لما أنظرهم الله طرفة عين » ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى (وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا) وقال تعالى (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات) إلى قوله (ولو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليما) وقال (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله (لفسدت الأرض) أى لأهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعصاة .

(والاحتمال الخامس) أن يكون اللفظ محمولا على الكل ، لأن بين هذه الأقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة ، فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الأقسام بأسرها فيه .

(المسألة الثالثة) قال القاضى : هذه الآية من أقوى مايدل على بطلان الجبر ، لأنه إذا كان الفساد من خلقه فكيف يصلح أن يقول تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) ويجب أن لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير فى زوال الفساد وذلك لأن على قولهم الفساد إنما لا يقع بسبب أن لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه لا لأمر يرجع إلى الناس .

(والجواب) أن الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد ، فاذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد كان المعنى أنه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد ، فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفى والإثبات وهو محال .

أما قوله (ولكن الله ذو فضل على العالمين) فالمقصود منه أن دفع الفساد بهذا الطريق إنعام يعم الناس كلهم ، واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكل بقضاء الله تعالى ، فقالوا : لولم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى ، لم يكن دفع المحققين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لأن المتولى لذلك الدفع إذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى (ولكن الله ذو فضل على العالمين) عقيب قوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض) يدل على أنه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفع ، فدل هذا على أن ذلك الدفع الذى هوفعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره .

فان قالوا : يحمل هذا على البيان والإرشاد والأمر .

قلنا : كل ذلك قائم فى حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع ، فعلمنا أن فضل الله ونعمته علينا إنما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم .

قوله تعالى (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين) .

اعلم أن قوله (تلك) إشارة إلى القصص التى ذكرها من حديث الألوف وإماتتهم وإحيائهم وتمليك طالوت ، وإظهار الآية التى هى نزول التابوت من السماء ، وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبى فقير ، ولا شك أن هذه الأحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته .

فان قيل : لم قال (تلك) ولم يقل (هذه) مع أن تلك يشاربها إلى غائب لا إلى حاضر ؟

قلنا : قد بينا فى تفسير قوله (ذلك الكتاب لا ريب فيه) أن تلك وذلك يرجع إلى معنى هذه وهذا ، وأيضاً فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشىء الذى انقضى ومضى ، فكانت فى حكم الغائب فلهذا التأويل قال (تلك) .

أما قوله تعالى (نتلوها) يعنى يتلوها جبريل عليه السلا عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه ، وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام ، وهو كقوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) .

أما قوله (بالحق) ففيه وجوه (أحدها) أن المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم ، وتعتبر بها أمته فى احتمال الشدائد فى الجهاد ، كما احتملها المؤمنون فى الأمم المتقدمة (وثانيها) (بالحق) أى باليقين الذى لا يشك فيه أهل الكتاب ، لأنه فى كتبهم ، كذلك من غير تفاوت أصلا (وثالثها) إنا أنزلنا هذه الآيات على وجه تكون دالة فى نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة (ورابعها) (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق) أى يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى ، وليس بسبب إلقاء الشياطين ، ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة .

ثم قال (وإنك لمن المرسلين) وإنما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه (أحدها) أنك أخبرت عن هذه الأقاصيص من غير تعلم ولا دارسة ، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام إنما ذكرها وعرفها بسبب الوحى من الله تعالى (وثانيها) أنك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الأنبياء عليهم السلام فى بنى إسرائيل من الخوف عليهم والرد لقولهم ، فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك ، وخلاف من خالف عليك ، لأنك مثلهم ، وإنما بعث الكل لتأدية الرسالة ولامتثال الأمر على سبيل الاختيار والتطوع ، لا على سبيل الإكراه ، فلا عتب عليك فى خلافهم وكفرهم والوبال فى ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمنافقين ، ويكون قوله (وإنك لمن المرسلين) كالتنبية على ذلك .

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُم مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ «٢٥٣»

﴿ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد ﴾ فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (تلك) ابتداء ، وإنما قال (تلك) ولم يقل أولئك الرسل ، لأنه ذهب إلى الجماعة ، كأنه قيل : تلك الجماعة الرسل بالرفع ، لأنه صفة لتلك وخبر الابتداء (فضلنا بعضهم على بعض) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى قوله (تلك الرسل) أقوال (أحدها) أن المراد منه : من تقدم ذكرهم من الأنبياء عليهم السلام فى القرآن ، كابراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم (والثانى) أن المراد منه من تقدم ذكرهم فى هذه الآية كأشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبياً (والثالث) وهو قول الأصم : تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد ، الذين إليهم الإشارة بقوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ وجه تعليق هذه الآية بما قبلها ما ذكره أبو مسلم وهو أنه تعالى أنبأ محمداً صلى الله عليه وسلم من أخبار المتقدمين مع قومهم ، كسؤال قوم موسى (أرنا الله جهرة) وقولهم (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) وكقوم عيسى بعد أن شاهدوا منه إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ، ثم أقام فريق على الكفر به وهم اليهود ، وفريق زعموا أنهم أولياؤه وادعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كالملأ من بنى إسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة ، وكذلك ما جرى من أمر النهر ، فعزى الله رسوله عما

رأى من قومه من التكذيب والحسد ، فقال : هؤلاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم ، ورفع الباقين درجات وأيد عيسى بروح القدس ، قد نالهم من قومهم ما ذكرناه بعد مشاهدة المعجزات ، وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ما ترى من قومك ، فلو شاء الله لم تختلفوا أنتم وأولئك ، ولكن ما قضى الله فهو كائن ، وماقدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم على إيذاء قومه له .

﴿المسألة الرابعة﴾ أجمعت الأمة على أن بعض الأنبياء أفضل من بعض ، وعلى أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل ، ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلما كان رحمة لكل العالمين لزم أن يكون أفضل من كل العالمين .

﴿ الحجة الثانية ﴾ قوله تعالى (ورفعنا لك ذكرك) فقيل فيه لأنه قرن ذكر محمد بذكره فى كلمة الشهادة وفى الأذان وفى التشهد ولم يكن ذكر سائر الأنبياء كذلك .

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى قرن طاعته بطاعته ، فقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله) وبيعته ببيعته فقال (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم)وعزته بعزته فقال (ولله العزة ولرسوله) ورضاه برضاه فقال (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وإجابته بإجابته فقال (ياأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول) .

﴿الحجة الرابعة﴾ أن الله تعالى أمر محمداً بأن يتحدى بكل سورة من القرآن فقال (فأتوا بسورة من مثله) وأقصر السور سورة الكوثر وهى ثلاث آيات ، وكان الله تحداهم بكل ثلاث آيات من القرآن ، ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية ، وكذا آية ، لزم أن لا يكون معجز القرآن معجزاً واحداً بل يكون ألفى معجزة وأزيد .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن الله سبحانه ذكر تشريف موسى بتسع آيات بينات ، فلأن يحصل التشريف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان أولى .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ أن معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من معجزات سائر الأنبياء فوجب أن يكون رسولنا أفضل من سائر الأنبياء .

بيان الأول قوله عليه السلام « القرآن فى الكلام كآدم فى الموجودات » .

بيان الثانى أن الخاتمة كلما كانت أشرف كان صاحبها أكرم عند الملك .

﴿الحجة السادسة﴾ أن معجزته عليه السلام هى القرآن وهى من جنس الحروف والأصوات وهى أعراض غير باقية وسائر معجزات سائر الأنبياء من جنس الأمور الباقية ثم أنه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية إلى آخر الدهر ، ومعجزات سائر الأنبياء فانية منقضية .

﴿ الحجة السابعة ﴾ أنه تعالى بعد ما حكى أحوال الأنبياء عليهم السلام قال (أولئك الذين

هدى الله فبهداهم اقتده) فأمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بمن قبله ، فاما أن يقال : إنه كان مأموراً بالاقتداء بهم فى أصول الدين وهو غير جائز لأنه تقليد ، أو فى فروع الدين وهو غير جائز ، لأن شرعه نسخ سائر الشرائع ، فلم يبق إلا أن يكون المراد محاسن الأخلاق ، فكأنه سبحانه قال : إنا أطلعناك على أحوالهم وسيرهم ، فاختر أنت منها أجودها وأحسنها وكن مقتديا بهم فى كلها ، وهذا يقتضى أنه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم ، فوجب أن يكون أفضل منهم .

(الحجة الثامنة) أنه عليه السلام بعث إلى كل الخلق وذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، أما إنه بعث إلى كل الخلق فلقوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وأما أن ذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر فلأنه كان إنسانا فردا من غير مال ولا أعوان وأنصار ، فاذا قال لجميع العالمين (يا أيها الكافرون) صار الكل أعداء له ، وحينئذ يصير خائفا من الكل ، فكانت المشقة عظيمة ، وكذلك فان موسى عليه السلام لما بعث إلى بنى إسرائيل فهو ما كان يخاف أحدا إلا من فرعون وقومه ، وأما محمد عليه السلام فالكل كانوا أعداء له ، يبين ذلك أن إنسانا لو قيل له : هذا البلد الخالى عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب إليه اليوم وحيداً وبلغ إليه خبرا يوحشه ويؤذيه ، فانه قلما سمحت نفسه بذلك ، مع أنه إنسان واحد ، ولو قيل له : اذهب إلى بادية بعيدة ليس فيها أنيس ولا صديق ، وبلغ إلى صاحب البادية كذا وكذا من الأخبار الموحشة لشق ذلك على الإنسان ، أما النبى صلى الله عليه وسلم فانه كان مأمورا بأن يذهب طول ليله ونهاره فى كل عمره إلى الجن والإنس الذين لا عهد له بهم ، بل المعتاد منهم أنهم يعادونه ويؤذونه ويستخفونه ، ثم إنه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يتلكأ ، بل سارع إليها سامعاً مطيعاً ، فهذا يقتضى أنه تحمل فى إظهار دين الله أعظم المشاق ، ولهذا قال تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) ومعلوم أن ذلك البلاء كان على الرسول صلى الله عليه وسلم ، فاذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فما ظنك بالرسول ، وإذا ثبت أن مشقته أعظم من مشقة غيره وجب أن يكون فضله أكثر من فضل غيره لقوله عليه السلام « أفضل العبادات أحمزها » .

(الحجة التاسعة) أن دين محمد عليه السلام أفضل الأديان ، فيلزم أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء ، بيان الأول أنه تعالى جعل الإسلام ناسخاً لسائر الأديان ، والناسخ يجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» فلما كان هذا الدين أفضل وأكثر ثوابا ، كان واضعه أكثر ثوابا من واضعى سائر الأديان ، فيلزم أن يكون محمد عليه السلام أفضل من سائر الأنبياء .

(الحجة العاشرة) أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأمم ، فوجب أن يكون محمد أفضل الأنبياء ، بيان الأول قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بيان الثانى أن هذه الأمة إنما

نالت هذه الفضيلة لمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع ، وأيضاً أن محمداً صلى الله عليه وسلم أكثر ثوابا لأنه مبعوث إلى الجن والإنس ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر ، لأن لكثرة المستجيبين أثراً فى علو شأن المتبوع .

﴿ الحجة الحادية عشرة ﴾ أنه عليه السلام خاتم الرسل ، فوجب أن يكون أفضل ، لأن نسخ الفاضل بالمفضول قبيح فى المعقول .

﴿ الحجة الثانية عشرة ﴾ أن تفضيل بعض الأنبياء على بعض يكون لأمور منها : كثرة المعجزات التى هى دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم ، وقد حصل فى حق نبينا عليه السلام مايفضل على ثلاثة آلاف ، وهى بالجملة على أقسام ، منها ما يتعلق بالقدرة ، كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وإروائهم من الماء القليل ، ومنها ما يتعلق بالعلوم كالإخبار عن الغيوب ، وفصاحة القرآن ، ومنها اختصاصه فى ذاته بالفضائل ، نحو كونه أشرف نسباً من أشراف العرب ، وأيضاً كان فى غاية الشجاعة ، كما روى أنه قال بعد محاربة على رضى الله عنه لعمرو بن ود : كيف وجدت نفسك يا على ، قال : وجدتها لو كان كل أهل المدينة فى جانب وأنا فى جانب لقدرت عليهم فقال : تأهب فانه يخرج من هذا الوادى فتى يقاتلك ، الحديث إلى آخره وهو مشهور ، ومنها فى خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه ، وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الأبواب .

﴿ الحجة الثالثة عشرة ﴾ قوله عليه السلام « آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة » وذلك يدل على أنه أفضل من آدم ومن كل أولاده ، وقال عليه السلام « أنا سيد ولد آدم ولا فخر » وقال عليه السلام « لا يدخل الجنة أحد من النبيين حتى أدخلها أنا ، ولا يدخلها أحد من الأمم حتى تدخلها أمتى » وروى أنس قال صلى الله عليه وسلم « أنا أول الناس خروجا إذا بعثوا ، وأنا خطيبهم إذا وفدوا ، وأنا مبشرهم إذا أيسوا ، لواء الحمد بيدى ، وأنا أكرم ولد آدم على ربى ولا فخر » وعن ابن عباس قال : جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم : عجبا إن الله اتخذ إبراهيم خليلا ، وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليما ، وقال آخر : فعيسى كلمة الله وروحه ، وقال آخر : آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قد سمعت كلامكم وحجتكم إن إبراهيم خليل الله وهو كذلك ، وموسى نجى الله وهو كذلك ، وعيسى روح الله وهو كذلك ، وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك ، ألا وأنا حبيب الله ولا فخر ، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر ، وأنا أول شافع وأنا أول مشفع يوم القيامة ولا فخر ، وأنا أول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لى فأدخلها ومعى فقراء المؤمنين ولا فخر ، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر .

﴿ الحجة الرابعة عشرة ﴾ روى البيهقي في فضائل الصحابة أنه ظهر علي بن أبي طالب من بعيد فقال عليه السلام : هذا سيد العرب فقالت عائشة : ألست أنت سيد العرب ؟ فقال أنا سيد العالمين وهو سيد العرب ، وهذا يدل على أنه أفضل الأنبياء عليهم السلام .

﴿ الحجة الخامسة عشرة ﴾ روى مجاهد عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ولا فخر ، بعثت إلى الأحمر والأسود وكان النبي قبلي يبعث إلى قومه ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهورا ، ونصرت بالرعب أمامي مسيرة شهر ، وأحلت لي الغنائم ولم تكن لأحد قبلي ، وأعطيت الشفاعة فادخرتها لأمتي ، فهي نائلة إن شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئاً » وجه الاستدلال أنه صريح في أن الله فضله بهذه الفضائل على غيره .

﴿ الحجة السادسة عشرة ﴾ قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى : إن كل أمير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته ، فالأمير الذي تكون أمارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ، ومن ملك الشرق والغرب احتاج إلى أموال وذخائر أكثر من أموال أمير تلك القرية فكذلك كل رسول بعث إلى قومه فأعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة ، فالمرسل إلى قومه في طرف مخصوص من الأرض إنما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع ، والمرسل إلى كل أهل الشرق والغرب إنسهم وجنهم لابد وأن يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه أن يقوم بسعيه بأمور أهل الشرق والغرب ، وإذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى نبوة سائر الأنبياء كنسبة كل المشارق والمغارب إلى ملك بعض البلاد المخصوصة ، ولما كان كذلك لاجرم أعطى من كنوز الحكمة والعلم مالم يعط أحد قبله ، فلا جرم بلغ في العلم إلى الحد الذي لم يبلغه أحد من البشر قال تعالى في حقه (فأوحى إلى عبده ما أوحى) وفي الفصاحة إلى أن قال « أوتيت جوامع الكلم » وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت أمته خير الأمم .

﴿ الحجة السابعة عشرة ﴾ روى محمد بن الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله اتخذ إبراهيم خليلا ، وموسى نجيا ، واتخذني حبيبا ، ثم قال وعزتي وجلالي لأوثرن حبيبي على خليلي ونجيي » .

﴿ الحجة الثامنة عشرة ﴾ في الصحيحين عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا فأحسنها وأجملها وأكملها إلا موضع لبنة من زاوية من زواياها ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون : ألا وضعت ههنا لبنة فيتم بناؤك ؟ فقال محمد : كنت أنا تلك اللبنة » .

﴿ الحجة التاسعة عشرة ﴾ أن الله تعالى كلما نادى نبيا في القرآن ناداه باسمه (يا آدم اسكن ،

ونادیناه أن یا إبراهیم ، یاموسى إنى أنا ربك) وأما النبى عليه السلام فانه ناداه بقوله (ياأيها النبي ، يا أيها الرسول) وذلك يفيد الفضل .

واحتج المخالف بوجوه (الأول) أن معجزات الأنبياء كانت أعظم من معجزاته ، فان آدم عليه السلام كان مسجوداً للملائكة ، وماكان محمد عليه السلام كذلك ، وإن إبراهيم عليه السلام ألقى فى النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحاناً عليه ، وأن موسى عليه السلام أوتى تلك المعجزات العظيمة ، ومحمد ماكان له مثلها ، وداود لان له الحديد فى يده ، وسليمان كان الجن والإنس والطير والوحش والرياح مسخرين له ، وماكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وعيسى أنطقه الله فى الطفولية وأقدره على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وماكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم .

(الحجة الثانية) أنه تعالى سمى إبراهيم فى كتابه خليلا ، فقال (واتخذ الله إبراهيم خليلا) وقال فى موسى عليه السلام (وكلم الله موسى تكليما) وقال فى عيسى عليه السلام (ونفخنا فيه من روحنا) وشىء من ذلك لم يقله فى حق محمد عليه السلام .

(الحجة الثالثة) قوله عليه السلام « لا تفضلونى على يونس بن متى » وقال صلى الله عليه وسلم « لا تخيروا بين الأنبياء » .

(الحجة الرابعة) روى عن ابن عباس قال : كنا فى المسجد نتذاكر فضل الأنبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته ، وإبراهيم بخلته ، وموسى بتكليم الله تعالى إياه ، وعيسى برفعه إلى السماء ، وقلنا رسول الله أفضل منهم ، بعث إلى الناس كافة ، وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، وهو خاتم الأنبياء ، فدخل رسول الله فقال : فيم أنتم ؟ فذكرنا له فقال « لا ينبغى لأحد أن يكون خيراً من يحيى ابن زكريا » وذلك أنه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها .

(والجواب) أن كون آدم عليه السلام مسجوداً للملائكة لا يوجب أن يكون أفضل من محمد عليه السلام ، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم «آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة» وقال «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» ونقل أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ، وهذا أعظم من السجود ، وأيضاً أنه تعالى صلى بنفسه على محمد ، وأمر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه ، وذلك أفضل من سجود الملائكة ، ويدل عليه وجوه (الأول) أنه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم تأديباً ، وأمرهم بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم تقريبا (والثانى) أن الصلاة على محمد عليه السلام دائمة إلى يوم القيامة ، وأما سجود الملائكة لآدم عليه السلام ماكان إلا مرة واحدة (الثالث) أن السجود لآدم إنما تولاه الملائكة ، وأما الصلاة على محمد صلى الله وسلم فانما تولاها رب العالمين ثم أمر بها الملائكة والمؤمنين (والرابع) أن الملائكة أمروا بالسجود

لآدم لأجل أن نور محمد عليه السلام فى جبهة آدم .

فإن قيل : إنه تعالى خص آدم بالعلم ، فقال (وعلم آدم الأسماء كلها) وأما محمد عليه السلام فقال فى حقه (ما كنت تدرى ماالكتاب ولا الإيمان) وقال (ووجدك ضالا فهدى) وأيضاً فعلم آدم هو الله تعالى ، قال (وعلم آدم الأسماء) ومعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام لقوله (علمه شديد القوى) .

(والجواب) أنه تعالى قال فى علم محمد صلى الله عليه وسلم (وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) وقال عليه السلام « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » وقال تعالى (الرحمن علم القرآن) وكان عليه السلام يقول « أرنا الأشياء كما هى » وقال تعالى لمحمد عليه السلام (وقل رب زدنى علما) وأما الجمع بينه وبين قوله تعالى (علمه شديد القوى) فذاك بحسب التلقين ، وأما التعليم فمن الله تعالى ، كما أنه تعالى قال (قل يتوفاكم ملك الموت) ثم قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها) .

فان قيل : قال نوح عليه السلام (وما أنا بطارد المؤمنين) وقال الله تعالى لمحمد عليه السلام (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) وهذا يدل على أن خلق نوح أحسن .

قلنا : إنه تعالى قال (إنا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم) فكان أول أمره العذاب ، وأما محمد عليه السلام فقيل فيه (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، لقد جاءكم رسول من أنفسكم) إلى قوله (رؤف رحيم) فكان عاقبة نوح أن قال (رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً) وعاقبة محمد عليه السلام الشفاعة (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) وأما سائر المعجزات فقد ذكر فى كتب دلائل النبوة فى مقابلة كل واحد منها معجزة أفضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا الكتاب لا يحتمل أكثر مما ذكرناه ، والله أعلم .

وأما قوله تعالى (منهم من كلم الله) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد منه من كلمه الله تعالى ، والهاء تحذف كثيراً كقوله تعالى (وفيها ماتشتهيه الأنفس وتلذ الأعين) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرىء (كلم الله) بالنصب ، والقراءة الأولى أدل على الفضل ، لأن كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام « المصلى مناج ربه » إنما الشرف فى أن يكلمه الله تعالى ، وقرأ اليمانى (كالم الله) من المكالمة ، ويدل عليه قولهم : كليم الله بمعنى مكالمه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى أن من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الأزلى ، الذى ليس بحرف ولا صوت أم غيره ؟ فقال الأشعرى وأتباعه : المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ماليس بمكيف ، فكذا لا يستبعد سماع ماليس بمكيف ، وقال الماتريدى : سماع ذلك الكلام محال ، وإنما المسموع هو الحرف والصوت .

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى (منهم من كلم الله) قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون وهم الذين أرادهم الله بقوله (واختار موسى قومه سبعين رجلا) وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ؟ اختلفوا فيه منهم من قال : نعم بدليل قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى) .

فان قيل : إن قوله تعالى (منهم من كلم الله) المقصود منه بيان غاية منقبة أولئك الأنبياء الذين كلم الله تعالى ، ولهذا السبب لما بالغ فى تعظيم موسى عليه السلام ، قال (وكلم الله موسى تكليما ثم جاء فى القرآن مكالمة بين الله وبين إبليس ، حيث قال (أنظرنى إلى يوم يبعثون ، قال فانك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) إلى آخر هذه الآيات وظاهر هذه الآيات يدل على مكالمة كثيرة بين الله وبين إبليس فان كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لإبليس الذم وإن لم يوجب شرفا فكيف ذكره فى معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال (وكلم الله موسى تكليما) ؟

(والجواب) أن قصة إبليس ليس فيها ما يدل على أنه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة .

أما قوله تعالى (ورفع بعضهم درجات) ففيه قولان (الأول) أن المراد منه بيان أن مراتب الرسل متفاوتة ، وذلك لأنه تعالى اتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يؤت أحداً مثله هذه الفضيلة ، وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره ، وسخر لسليمان الإنس والجن والطير والريح ، ولم يكن هذا حاصلا لأبيه داود عليه السلام ، ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث إلى الجن والإنس وبأن شرعه ناسخ لكل الشرائع ، وهذا إن حملنا الدرجات على المناصب والمراتب ، أما إذا حملناها على المعجزات ففيه أيضاً وجه ، لأن كل واحد من الأنبياء أوتى نوعا آخر من المعجزة لائقا بزمانه فمعجزات موسى عليه السلام ، وهى قلب العصا حية ، واليد البيضاء ، وفلق البحر ، كان كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ، ومعجزات عيسى عليه السلام وهى إبراء الأكمه والأبرص ، وإحياء الموتى ، كانت كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه ، وهو الطب ، ومعجزة محمد عليه السلام ، وهى القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والخطب والأشعار ، وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة ، وبالبقاء وعدم البقاء ، وبالقوة وعدم القوة ، وفيه وجه ثالث ، وهو أن يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا ، وهو كثرة الأمة والصحابة وقوة الدولة ، فاذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان مستجمعاً للكل فنصبه أعلى ومعجزاته أبقى وأقوى وقومه أكثر ودولته أعظم وأوفر .

(القول الثانى) أن المراد بهذه الآية محمد عليه السلام ، لأنه هو المفضل على الكل ، وإنما قال (ورفع بعضهم درجات) على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له : من فعل هذا

فيقول : أحدكم أو بعضكم ويريد به نفسه ، ويكون ذلك أفخم من التصريح به ، وسئل الحطيئة عن أشعر الناس ، فذكر زهيرا والنابغة ، ثم قال : ولو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه ، ولو قال : ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة .

فان قيل : المفهوم من قوله (ورفع بعضهم درجات) هو المفهوم من قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) فما الفائدة في التكرير ؟ وأيضاً قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) كلام كلي ، وقوله بعد ذلك (منهم من كلم الله) شروع في تفصيل تلك الجملة ، وقوله بعد ذلك (ورفع بعضهم درجات) إعادة لذلك الكلي ، ومعلوم أن إعادة الكلام بعد الشروع في تفصيل جزئياته يكون مستدركا .

(والجواب) أن قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) يدل على إثبات تفضيل البعض على البعض ، فأما أن يدل على أن ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله (ورفع بعضهم درجات) فيه فائدة زائدة فلم يكن تكريرا .

أما قوله تعالى (وآتينا عيسى ابن مريم البينات) ففيه سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ أنه تعالى قال في أول الآية (فضلنا بعضهم على بعض) ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المغايبة فقال (منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) ثم عدل من المغايبة إلى النوع الأول فقال (وآتينا عيسى بن مريم البينات) فما الفائدة في العدول عن المخاطبة إلى المغايبة ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى ؟ .

(والجواب) أن قوله (منهم من كلم الله) أهيب وأكثر وقعاً من أن يقال : منهم من كلمنا ، ولذلك قال (وكلم الله موسى تكليما) فلهذا المقصود اختار لفظة الغيبة .

وأما قوله (وآتينا عيسى ابن مريم البينات) فانما اختار لفظ المخاطبة ، لأن الضمير في قوله (وآتينا) ضمير التعظيم وتعظيم المؤتى يدل على عظمة الإيتاء .

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر ؟ وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما ؟ .

(والجواب) سبب التخصيص أن معجزاتهما أبر وأقوى من معجزات غيرهما وأيضاً فأمتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن في أمتهما ، كأنه قيل : هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما ، بل نازعوا وخالفوا ، وعن الواجب عليهم في طاعتهما أعرضوا .

﴿ السؤال الثالث ﴾ تخصيص عيسى بن مريم بإيتاء البينات ، يدل أو يوهم أن إيتاء البينات ما حصل في غيره ، ومعلوم أن ذلك غير جائز فان قلتم : إنما خصهما بالذكر لأن تلك البينات

أقوى ؟ فنقول : إن بينات موسى عليه السلام كانت أقوى من بينات عيسى عليه السلام ، فان لم تكن أقوى فلا أقل من المساواة .

(الجواب) المقصود منه التنبيه على قبح أفعال اليهود ، حيث أنكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ماظهر على يديه من البينات اللائحة .

﴿ السؤال الرابع ﴾ البينات جمع قلة ، وذلك لايليق بهذا المقام .

قلنا : لا نسلم أنه جمع قلة ، والله أعلم .

أما قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ القدس تثقله أهل الحجاز وتخففه تميم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في تفسيره أقوال (الأول) قال الحسن : القدس هو الله تعالى ، وروحه جبريل عليه السلام ، والإضافة للتشريف ، والمعنى أعناه بجبريل عليه السلام في أول أمره وفي وسطه وفي آخره ، أما في أول الأمر فلقوله (فنفخنا فيه من روحنا) وأما في وسطه فلأن جبريل عليه السلام علمه العلوم ، وحفظه من الأعداء ، وأما في آخر الأمر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفعه إلى السماء ، والذي يدل على أن روح القدس جبريل عليه السلام قوله تعالى (قل نزله روح القدس) .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو المنقول عن ابن عباس أن روح القدس هو الإسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلام الموتى .

﴿ والقول الثالث ﴾ وهو قول أبي مسلم : أن روح القدس الذي أيد به يجوز أن يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه ، وأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والأنثى .

ثم قال تعالى (ولو شاء الله ماقتتل الذين من بعدهم من بعد ماجاءتهم البينات) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ تعلق هذه بما قبلها هو أن الرسل بعد ما جاءتهم البينات ، ووضحت لهم الدلائل والبراهين ، اختلفت أقوامهم ، فنهم من آمن ومنهم من كفر ، وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية ، وقالوا تقدير الآية : ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا ، والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال ، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم ، فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة ، بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ، ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية ، فدل ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته ، وعلى أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى .

وأما المعتزلة فقد أجابوا عن الإستدلال ، وقالوا : المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا قتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال : إنه تعالى لو شاء لأهلكهم وأبادهم أو يقال : لو شاء لسلب القوى والقدر منهم أو يقال : لو شاء لمنعهم من القتال جبراً وقسراً وإذا كان كذلك فقوله (ولو شاء الله) المراد منه هذه الأنواع من المشيئة ، وهذا كما يقال : لو شاء الإمام لم يعبد المجوس النار فى مملكته ، ولم تشرب النصارى الخمر ، والمراد منه المشيئة التى ذكرناها ، وكذا ههنا ، ثم أكد القاضى هذه الأجوبة وقال : إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفى على وجوه لم يكن فى الظاهر دلالة على الوجه المخصوص ، لاسيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية .

(والجواب) أن أنواع المشيئة وإن اختلفت وتباينت إلا أنها مشتركة فى عموم كونها مشيئة ، والمذكور فى الآية فى معرض الشرط هو المشيئة من حيث إنها مشيئة ، لا من حيث إنها مشيئة خاصة ، فوجب أن يكون هذا المسمى حاصلا ، وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة ، وهى إما مشيئة الهلاك ، أو مشيئة سلب القوى والقدر ، أو مشيئة القهر والإجبار ، تقييد للمطلق وهو غير جائز ، وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع ، وذلك لأن الله تعالى إذا كان عالماً بوقوع الاقتتال ، والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفى والإثبات ، وبين السلب والإيجاب ، فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفى والإثبات وذلك محال ، فثبت أن ظاهر الآية على ضد قولهم ، والبرهان القاطع على ضد قولهم وبالله التوفيق .

ثم قال (ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر) فقد ذكرنا فى أول الآية أن المعنى : ولو شاء لم يختلفوا ، وإذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ، وإذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا ، وهذه الآية دالة على أن الفعل لايقع إلا بعد حصول الداعى ، لأنه بين أن الاختلاف يستلزم التقاتل ، والمعنى أن اختلافهم فى الدين يدعوهم إلى المقاتلة ، وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعى ، وعلى أنه متى حصل هذا الداعى وقعت المقاتلة ، فمن هذا الوجه يدل على أن الفعل ممتنع الوقوع عندعدم الداعى ، وواجب عند حصول الداعى ، ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء الله وقدره ، لأن الدواعى تستند لامحالة إلى داعية يخلقها الله فى العبد دفعا للتسلسل ، فكانت الآية دالة أيضاً من هذا الوجه على صحة مذهبنا .

ثم قال (ولو شاء الله ما اقتتلوا) فان قيل : فما الفائدة فى التكرير ؟ .

قلنا : قال الواحدى رحمه الله تعالى : إنما كرره تأكيداً للكلام وتكذيباً لمن زعم أنهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى .

ثم قال (ولكن الله يفعل ما يريد) فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه فى فعله

يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَٱلْكَافِرُونَ هُمُ ٱلظَّالِمُونَ «٢٥٤»

واحتج الأصحاب بهذه الاية على أنه تعالى هو الخالق لإيمان المؤمنين ، وقالوا : لأن الخصم يساعد على أنه تعالى يريد الإيمان من المؤمن ، ودلت الآية على أنه يفعل كل ما يريد ، فوجب أن يكون الفاعل لإيمان المؤمن هو الله تعالى ، وأيضاً لما دل على أنه يفعل كل مايريد فلو كان يريد الإيمان من الكفار لفعل فيهم الإيمان ، ولكانوا مؤمنين ، ولما لم يكن كذلك دل على أنه تعالى لا يريد الإيمان منهم ، فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الأعمال ، وعلى مسألة إرادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون : المراد يفعل كل مايريد من أفعال نفسه ، وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) أنه تقييد للمطلق (والثانى) أنه على هذا التقييد تصير الآية بياناً للواضحات فانه يصير معنى الآية أنه يفعل ما يفعله (الثالث) أن كل أحد كذلك فلا يكون فى وصف الله تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون ﴾ .

اعلم أن أصعب الأشياء على الإنسان بذل النفس فى القتال ، وبذل المال فى الإنفاق فلما قدم الأمر بالقتال أعقبه بالأمر بالإنفاق ، وأيضاً فيه وجه آخر ، وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله (وقاتلوا فى سبيل الله) ثم أعقبه بقوله (من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً) والمقصود منه إنفاق المال فى الجهاد ، ثم إنه مرة ثانية أكد الأمر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت ، ثم أعقبه بالأمر بالإنفاق فى الجهاد ، وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا) .

إذا عرفت وجه النظم فنقول : فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المعتزلة احتجوا على أن الرزق لا يكون إلا حلالا بقوله (أنفقوا مما رزقناكم) فنقول : الله تعالى أمر بالإنفاق من كل ما كان رزقا بالإجماع أما ما كان حراماً فانه لا يجوز إنفاقه ، وهذا يفيد القطع بأن الرزق لا يكون حراماً ، والأصحاب قالوا : ظاهر الآية وإن كان يدل على الأمر بانفاق كل ماكان رزقا إلا أنا نخصص هذا الأمر بانفاق كل ما كان رزقا حلالا .

(المسألة الثانية) اختلفوا فى أن قوله (أنفقوا) مختص بالإنفاق الواجب كالزكاة أم هو عام

فى كل الإنفاقات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، فقال الحسن : هذا الأمر مختص بالزكاة ، قال لأن قوله (من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة) كالوعد والوعيد لا يتوجه إلا على الواجب وقال الأكثرون : هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب ، وليس فى الآية وعيد ، فكأنه قيل : حصلوا منافع الآخرة حين تكونون فى الدنيا ، فانكم إذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها فى الآخرة (والقول الثالث) أن المراد منه الإنفاق فى الجهاد : والدليل عليه أنه مذكور بعد الأمر بالجهاد ، فكان المراد منه الإنفاق فى الجهاد ، وهذا قول الأصم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (لا بيع ، ولا خلة ، ولا شفاعة) بالنصب ، وفى سورة إبراهيم عليه السلام (لا بيع فيه ولا خلال) وفى الطور (لا لغو فيها ولا تأثيم) والباقون جميعاً بالرفع ، والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه فى قوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ المقصود من الآية أن الإنسان يجىء وحده ، ولا يكون معه شىء مما حصله فى الدنيا ، قال تعالى (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وقال (ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً) .

أما قوله (لا بيع فيه) ففيه وجهان (الأول) أن البيع ههنا بمعنى الفدية ، كما قال (فاليوم لا يؤخذ منكم فدية) وقال (ولا يقبل منها عدل) وقال (وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) فكأنه قال : من قبل أن يأتى يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدى به من العذاب (والثانى) أن يكون المعنى : قدموا لأنفسكم من المال الذى هو فى ملككم قبل أن يأتى اليوم الذى لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب شىء من المال .

أما قوله (ولا خلة) فالمراد المودة ، ونظيره من الآيات قوله تعالى (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (وتقطعت بهم الأسباب) وقال (ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً) وقال حكاية عن الكفار (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) وقال (وما للظالمين من أنصار) وأما قوله (ولا شفاعة) يقتضى نفى كل الشفاعات .

واعلم أن قوله (ولا خلة ولا شفاعة) عام فى الكل ، إلا أن سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين ، وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين ، وقد بيناه فى تفسير قوله تعالى (واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة) .

واعلم أن السبب فى عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور (أحدها) أن كل أحد يكون مشغولا بنفسه ، على ما قال تعالى (لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه) (والثانى) أن الخوف الشديد غالب على كل أحد ، على ما قال (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) (والثالث) أنه إذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار

مبغضا لهذين الأمرين ، وإذا صار مبغضاً لهما صار مبغضاً لمن كان موصوفا بهما .

أما قوله تعالى (والـكافرون هم الظالمون) فنقل عن عطاء بن يسار أنه كان يقول : الحمد لله الذى قال (والـكافرون هم الظالمون) ولم يقـل الظالمون هم الـكافرون ، ثم ذكروا فى تأويل هـذه الآية وجوها (أحدها) أنه تعالى لما قال (ولا خلة ولا شفاعة) أوهم ذلك نفى الخلة والشفاعة مطلقاً ، فذكر تعالى عقيبه (والـكافرون هم الظالمون) ليدل على أن ذلك النفى مختص بالـكافرين ، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على إثبات الشفاعة فى حق الفساق ، قال القاضى : هذا التأويل غير صحيح لأن قوله (والكافرون هم الظالمون) كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم .

(والجواب) أنا لو جعلنا هذا الـكلام مبتدأ تطرق الخلف إلى كلام الله تعالى ، لأن غير الـكافرين قد يكون ظالما ، أما إذا علقناه بما تقدم زال الإشكال فوجب المصير إلى تعليقه بما قبله .

(التأويل الثانى) أن الـكافرين إذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب ، فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب ، بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الـكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ، ونظيره قوله تعالى (ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً) .

(والتأويل الثالث) أن الـكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وأنتم أيها الحاضرون لا تقتدوا بهم فى هذا الإختيار الردىء ، ولـكن قدموا لأنفسكم ما تجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله .

(والتأويل الرابع) الـكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأمور فى غير مواضعها ، لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله ، فانهم كانوا يقولون فى الأوثان : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، وقالوا أيضاً : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فمن عبد جماداً وتوقع أن يكون شفيعاً له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه .

(والتأويل الخامس) المراد من الظلم ترك الإنفاق ، قال تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً) أى أعطت ولم تمنع فيـكون معنى الآية والـكافرون التاركون للانفاق فى سبيل الله ، وأما المسلم فلابد وأن ينفق منه شيئاً قل أو كثر .

(والتأويل السادس) (والـكافرون هم الظالمون) أى هم الـكاملون فى الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال : العلماء هم المتكلمون أى هم الكاملون فى العلم فكذا هنا ، وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله أعلم .

تم الجزء السادس ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء السابع ، وأوله قوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) أعان الله على إكماله

